في
المسافة بين
القرآن والقراءة

علي مبروك

القرآن والصراع

على المعنى

1- ضرورة علاقة جديدة مع القرآن الأهرام 7/7/2011

2- القرآن والصراع على المعنى 12/1/2012

3- هل هي حساسية من القرآن أم من مجرد فهم بعينه للقرآن؟ 26/5/2011

4- عن مراوغة الإخوان ومطابقة الفقه مع الدين والقرآن 9/ 6/2011

5- عن القرآن والسلطان 18/4/2013

6- طلب النبي واستجاب الله 1/12/2011

7- القرآن بين النص والكتاب 17/5/2012

8- مصلحة الإنسان وصلاح الحكم(القرآن بين التأسيسي والإجرائي) 13/6/2013

9- القرآن وخطاب التمييز ضد المرأة 9/1/2014

-1-

سوف يجد الجميع, في مصر(من إسلاميين وليبراليين ويساريين وغيرهم) أنفسهم, في مواجهة حقيقية أن الأنظمة الفكرية التي لطالما التمسوا منها إجاباتهم علي ما يطرحه عليهم واقعهم من أسئلة, لم تعد قادرة علي تقديم اجابات غير مكرورة علي أسئلة اللحظة الراهنة.ومن هنا ما سوف يضطر اليه الكافة, في مصر ما بعد مبارك, من لزوم التفكير خارج حدود الأنظمة والأنساق المعرفية التي استقرت علي مدي قرون.

فإذ سيجد الداعي الي الحل الليبرالي نفسه في مواجهة السؤال: لماذا أخفقت وصفته الليبرالية ـ التي تلح علي ضرورة تقييد السلطة بالمؤسسة والتنظيمات البرلمانية والحزبية ـ في إخراج مصر من أزمتها, رغم بدء تعاطي هذه الوصفة العلاجية مع ابتداء النصف الثاني من القرن التاسع عشر؟, فإن الداعي الي الحل الإسلامي سوف يجد نفسه, بدوره, في مواجهة حقيقية أن المنظومة الفقهية المتوارثة عن السلف, لن تكون قادرة علي مواجهة تحديات ما بعد الخروج من المواقع الذي كان فيه الإسلاميون مجرد معارضين لأنظمة حكم فاسدة(وعلي النحو الذي كان يكفيهم فيه أن يرفعوا راية تقوي السلف في مواجهة فساد الحكم, فيحتشد الناس خلفهم), الي مواقع السلطة التي عليها أن تجد حلولا ناجزة لمشكلات بالغة التعقيد والتركيب, وهي مشكلات لا يمكن توقع العثور علي إجابات جاهزة لها عند السلف, الذين كانوا يعيشون في اطار نظام للعالم يختلف بالكلية عن ذلك الذي يعيش فيه المسلمون اليوم.

فقد كان العالم قبل انبثاق عصر الحداثة(الذي لا يمكن حتي لمن يرفضه أن ينفلت من تحديداته), أدني ما يكون الي مجموعة وحدات حضارية تنغلق كل واحدة منها علي نفسها, وتستطيع لذلك أن تعيش بحسب قانونها الخاص, وهكذا عاش السلف إسلامهم بحسب ما يسمح به نظام هذا العالم البسيط, وأما اليوم, فإن العالم قد انفتح علي بعضه, علي النحو الذي أدي الي تبلور قيم سياسية وحقوقية تقوم علي حراستها مؤسسات عالمية لا يقدر أحد علي أن يضع نفسه خارج فاعلية تقريراتها الملزمة. وهنا ينبثق السئوال: هل يمكن للمسلم الراهن أن يعيش ضمن ظاهرة هذا العالم المنفتح والمعقد, في آن معا, بما ينتمي الي نظام عالم بسيط كان بمقدور كل تشكيل حضاري فيه أن ينغلق علي نفسه؟

لابد من الوعي بأن فاعلية ما أنتجه وفكر فيه السلف تقف عند حدود عالمهم ولسوف يكون من الظلم وعدم الإنصاف استدعاء هذا الذي أنتجوه وفكروا فيه للاشتغال في اطار اللحظة الراهنة, لما يؤول اليه ذلك من اظهار قصورها وعدم نجاعتها. وهنا يظهر واضحا أنه لا شيء يؤدي الي نسبة القصور الي ما أنتجه السلف إلا ما يمكن نسبته الي مسلمي هذه الأيام من الكسل والقصور العقلي الذي يجعلهم يستسهلون حلول السلف الجاهزة, بدلا من التفكير في ابداع حلول خلاقة لمشكلات واقعهم.

والحق أن المسلم المعاصر لن يكون قادرا علي العيش في انسجام مع عصره, فاعلا فيه ومساهما في تشكيله وتحديد صورته, ما لم يعد النظر في طبيعة علاقته, لا مع السلف فقط, بل ـ وهو الأهم ـ مع مصادر الإسلام الكبري, وعلي رأسها القرآن. لابد, إذن, من إعادة النظر في علاقة الخضوع غير المسئولة من جانب المسلمين لأنظمة الفكر والمعرفة المتوارثة عن أسلافهم, ومنها المنظومة الفقهية بالطبع, ليس فقط لأن هذه المنظومة تعكس نوع وطبيعة علاقات القوة السائدة اجتماعيا وتاريخيا علي النحو الذي راح يضعها في تناقض مع الروح القرآني في بعض الأحيان, وذلك بحسب ما لاحظ البعض من المفسرين القدماء(كابن كثير), بل ولأن تلك المنظومة ـ وهو الأهم ـ تنبني علي نمط من العلاقة مع القرآن يحتاج الي مراجعة بسبب ما تنتهي اليه تلك العلاقة من إفقار القرآن والوعي معا.

فعلي الرغم من أن الفضاء كان ـ ولا يزال ـ يتسع لضروب من العلاقات الممكنة مع القرآن, فإن علاقة بعينها مع القرآن هي التي سادت واستقرت بين المسلمين, بعد أن تحققت لها الغلبة والسيادة بعد سنوات قليلة من وفاة النبي(صلي الله عليه وسلم) الكريم, وأعني مع انفجار أحداث الفتنة الكبري التي تكاد تكون اللحظة الأكثر مركزية في تحديد مصائر الإسلام علي صعيدي السياسة والثقافة.

فحين طلب معاوية بن أبي سفيان من جنده, الذين تهددتهم الهزيمة ودارت عليهم الدائرة في مواجهتهم مع جيش الإمام علي ـ كرم الله وجهه ـ إبان موقعة صفين الشهيرة, أن يرفعوا القرآن علي آسنة الرماح, فإنه كان يصوغ نوعا من العلاقة مع القرآن هو الذي ساد وترسخ للآن, وهي العلاقة التي يحضر ليها القرآن بما هو سلطة ناطقة بذاتها, ولا يمكن أن يكون موقف الناس منها إلا محض التكرار والإذعان. وفي كلمة واحدة, فإنه القرآن بما هو سلطة إخضاع.

وبالطبع فإن الإمام علي قد راح يفضح الخديعة والمكيدة في هذه الحيلة الأموية, وما انبني عليها من العلاقة مع القرآن كسلطة ناطقة, مؤكدا أن الأمويين ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن, وأنهم يحتالون بذلك سعيا إلي تثبيت سلطتهم السياسية. وهكذا فإنه قد مضي يؤكد أن القرآن ليس سلطة تملك لسانا تنطق به, بل إن الناس هم الذين ينطقون بلسانهم عنه, ويسعون إلي وضعه كسلطة ناطقة ليخفوا وراءها سلطتهم, ويضفو عليها قداسته. إن ذلك يعني أن القرآن يحضر عنده, لا كسلطة تنطق بلسان, وليس للناس إلا الإذعان لهذا الذي تنطق به, كالصم البكم العمي الخرس الذين لايفهمونه, بل كساحة يتفاعلون فوقها مع الوحي الإلهي, وينطقون عنها بما يفهمونه منها بحسب ظروفهم وأحوال زمانهم. وفي كلمة واحدة, فإنه القرآن هنا, لا كسلطة إخضاع, بل بما هو ساحة تفكير وإبداع.

وهكذا فقد أدرك الإمام علي أنها سلطة الناس تريد أن تخفي نفسها وراء هذا التصور للقرآن كسلطة, وبما يعنيه ذلك من أن الناس يتصورون القرآن بحسب ما يريدون لأنفسهم أن يكونوا عليه. فإن أرادوا لأنفسهم أن يكونوا سلطة لا تملك المساءلة والمحاسبة(وهو ما أراده الأمويون لأنفسهم علي أي حال بحسب ما ظهر جليا مع عبد الملك بن مروان), فإنهم يتصورون القرآن

كسلطة فوق البشر, وليس كموضوع لأفهامهم. وأما إذا تقبلوا أن تكون سلطتهم موضوعا لتقويم الناس ومحاسبتهم(بحسب ما أراد الإمام علي لنفسه فيما يبدو), فإنهم يتصورون القرآن ساحة لأفهام الناس وتفاعلاتهم. وإذن فإنه التحديد المتبادل, حيث يصوغ الناس صورة القرآن علي النحو الذي يخدم ما يريدونه لأنفسهم, وبما يعنيه ذلك أيضا من أن جوهر الأزمة إنما يقوم في نوع العلاقة الراسخة مع القرآن, وليس أبدآ في القرآن.
وبالطبع فإنه إذا كانت طريقة معاوية والأمويين علي العموم, في تصور القرآن كسلطة إخضاع قد تحققت لها الهيمنة والسيادة, في مواجهة طريقة الإمام علي التي كان عليها أن تنزوي إلي الهامش مع الهزيمة التراجيدية للرجل في حقل السياسة, فإنه يبدو واضحا أن المسلمين لن يكونوا قادرين علي مواجهة أسئلة وتحديات اللحظة الراهنة, ما لم يعيدوا النظر في ذلك التصور الذي فرضه الأمويون للعلاقة مع القرآن. فإن إعادة النظر تلك, هي التوطئة اللازمة لعلاقة مع القرآن يستعيد معها حضوره كساحة تتفاعل فوقها أفهام البشر مع الوحي الإلهي علي نحو أكثر انفتاحا وحرية. ولعل ذلك وحده هو ما يسمح للقرآن نفسه بالانكشاف عن مكوناته الثمينة التي يعجز الوعي في حال فقره وخضوعه الراهن عن بلوغها والإمساك بها. وإذن فإن الحاجة ماسة لعلاقة مع القرآن يتحرر فيها الوعي من خضوعه من جهة, ويتجاوز فيها القرآن ما انتهي إليه من الترديد والتكرار من جهة أخري. ولعلي أقطع, عن يقين, بأن أي سعي إلي صوغ علاقة مع القرآن(وأكرر علاقة جديدة مع القرآن) سيجد نفسه ملزما بالبدء من الإجتهاد الثمين الذي قدمه الراحل الجميل نصر أبو زيد, وهو الإجتهاد الذي يعجز الكثيرون عن الإمساك بجوهره العميق لما يتخبطون فيه من سوء الفهم.

-2-

يرتبط السعي الدءوب للكثيرين في مصر إلي تسييد المنظومة المعرفية القديمة(في شتي جوانبها الفقهية والتفسيرية والعقائدية والحديثية وغيرها); بتحويلها إلي مطلق يتجاوز حدود الارتباط بأي شروط تاريخية أو معرفية. وغني عن البيان أن هذا التحويل لها إلي أبنية مطلقة إنما يقوم علي تصور لما تحمله من المعني; وعلي النحو الذي يكون فيه هذا المعني من قبيل المعطي الذي يتم تلقيه جاهزا, وليس من قبيل التكوين التاريخي الذي ينتجه البشر) في تفاعلهم مع النصوص), علي نحو يعكس إمكان تجاوزه والانتقال منه إلي غيره.
وإذا كان تصور المعني كتكوين ينتجه البشر يقوم علي ربطه بالنظام اللغوي للخطاب من جهة, وبكل من حركة الواقع وأفق القارئ من جهة أخري, فإن تصوره كمعطي يقوم علي اعتباره قصدا لصاحب النص يقوم فيه ثابتا وجاهزا; وبكيفية يكون معها هبة مخصوصة يعطيها صاحب النص لمن يشاء. وبالطبع فإنه إذا كان التصور الأول للمعني كتكوين ينطوي علي تأكيد حركيته وانفتاحه(بما يتفق مع طبيعة الوجود الإنساني), فإن تصوره كمعطي ينطوي علي تأكيد إنغلاقه والسعي إلي احتكاره. ولكن الأخطر من ذلك هو أن هذا التباين بين تصورين للمعني إنما يعكس حقيقة أن عالم المعني هو, في حقيقته, ساحة للتصارع الاجتماعي والسياسي. فإذ يكشف تصور المعني كتكوين ينتجه البشر عن الدور الفاعل لهم, فإن تصوره كمعطي يتلقاه البشر جاهزا يكشف, في المقابل, عن محض خضوعهم واستلابهم. ولعل ذلك يعني أن ما يجادل به الساعون إلي احتلال صدارة المشهد السياسي المصري الراهن من أن معني القرآن هو معطي ثابت جاهز تلقاه السلف وصاغوه في أنظمة سلوك واعتقاد لابد من تكرارها الآن, لا يجاوز كونه مجرد ستار يخفون وراءه سعيهم لإخضاع الجمهور والسيطرة عليه. وهكذا فإن السعي إلي تثبيت هيمنة السلف كسلطة قابضة علي الرأسمال الرمزي للجماعة الذي يتمثل في المعني الخاص بكتابها الأقدس, ينطوي علي القصد إلي تحصين السعي السياسي لجماعة بعينها وراء سلطة هؤلاء السلف.
والغريب حقا أن هناك من الشواهد الكثيرة ما يدل علي أن ممارسة هؤلاء السلف الذين أريد لهم أن يكونوا قابضين علي نوع من المعني المكتمل الثابت والمتفق عليه للقرآن, لا تشي أبدا باعتقادهم في هذا النوع من المعني المعطي للقرآن. ولعل مثالا لتلك الشواهد يتآتي مما تحتشد به- وبغزارة ملافتة- موسوعات التفسير والفقه الكبري مما يمكن إعتباره تآريخا واسعا لأفكار وآراء الصحابة والتابعين الذين تتشكل منهم النواة الصلبة لجيل السلف. ولعل نظرة علي تلك

الأفكار والآراء تتبدي عن ضروب من التباين والتعارض الحاصل بين هذا السلف; سواء تعلق الأمر بفهم آية أو استنباط حكم أو غيره. وبالطبع فإن الأصل فيما يقوم بينهم من التباين إنما يجد ما يؤسسه في الأفق المعرفي والاجتماعي الذي يؤطر وعيهم, وفيما عرفه واقعهم من تطور; وذلك فضلا عن الطبيعة اللغوية للخطاب القرآني التي تجعل منه ساحة للاضمار والإجمال والإطلاق والتضمين والتعميم; بل وأحيانا للسكوت وعدم التصريح, وذلك علي النحو الذي إقتضي اجتهادا بشريا في إنتاج المعني, كان لابد أن يتباينوا فيه بحسب ميولهم وانتماءاتهم. ولعل وعيهم بأنهم كانوا ينتجون المعني باجتهاد, ولا يتلقونه جاهزا كاعتقاد, يتجلي فيما كانوا يختتمون به أقوالهم- أو كتاباتهم- من تعبير والله أعلم; الذي يكشف عن روح منفتحة لا تعتقد في امتلاكها لكامل العلم, بل إنها تفتح الباب- بما يعكسه هذا التعبير من إقرارها بمحدودية علمها- أمام الآخرين ليضيفوا اجتهاداتهم إلي- أو حتي علي أنقاض- إنجازها. وتأتي المفارقة, هنا, من السعي إلي تثبيت الاعتقاد بأن هؤلاء السلف الذين اجتهدوا في إنتاج معني القرآن, ضمن شروط وعيهم وواقعهم, قد تلقوا المعني علي سبيل الهبة المخصوصة لهم, وأن أحدا بعدهم ليس له إلا أن يقف عند حدود هذا الذي تحصلوا عليه في لحظة فريدة, لا سبيل لتكرارها أبدا. وكمثال علي أن المعني كان ساحة للاختلاف والقول بالرأي بين الصحابة, فإنه يمكن الإشارة إلي ما أورده أبوبكر الجصاص في أحكام القرآن من اختلاف الصحابة وقولهم بالرأي في عديد من المسائل المتعلقة بأحكام المواريث. يدهش المرء حين يفاجئه الاختلاف حول آيات الأحكام التي يشيع القول إنها من قبيل ما هو قطعي الدلالة, ولكن ماذا بوسعه أن يفعل والرجل يقول: وقد إختلف السلف في ميراث الأبوين مع الزوج والزوجة يعني إذا مات الزوج وترك الزوجة مع أبويه, أو توفيت الزوجة وتركت الزوج مع أبويها, فقال علي بن أبي طالب وعمر بن الخطاب وعبدالله بن مسعود وعثمان بن عفان وزيد بن ثابت: للزوجة الربع وللأم ثلث ما بقي, وما بقي فللأب, وللزوج النصف وللأم ثلث ما بقي, وما بقي فللأب. وقال ابن عباس للزوج والزوجة ميراثهما, وللأم الثلث كاملا من الميراث كله, وما بقي فللأب. وقال أي ابن عباس: لا أجد في كتاب الله ثلث ما بقي. ورغم أن هذا الذي مضي إليه ابن عباس الذي تنسب إليه الروايات أنه حبر الأمة, وترجمان القرآن ودليل التأويل في ضرورة أن تأخذ الأم الثلث كاملا هو- علي قول الجصاص وابن كثير وغيرهما- ما يدل عليه ظاهر القرآن, لأن الله تعالي يقول:, فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث], فإنه يبدو غريبا انعقاد الإجماع من الصحابة والتابعين علي غير ما يقول به ظاهر القرآن. فإن زيد قد أجابه: إنما أنت رجل تقول برأيك, وأنا رجل أقول برأيي. وإذا كان للمرء أن يتساءل عن أصل الرأي الذي إنحاز إليه زيد ومعه علي قول ابن كثير- معظم الصحابة والتابعين والفقهاء السبعة والأئمة الأربعة وجمهو العلماء, والذي يقول بما لم يجد له ابن عباس أثرا في كتاب الله, فإنه لن يجد إلا ما تورده المصادر من أنه التقليد الاجتماعي الأبوي الذي يرفض أن يكون للأنثي نصيب من الميراث يربو علي نصيب الرجل.
ولعل المفارقة تتبدي زاعقة حين يلحظ المرء أن الله الذي يتخفي وراءه الساعون إلي إخضاع البشر- وذلك من خلال طردهم من ساحة إنتاج المعني- سيكون, هو نفسه, الذي يؤشر علي جوهرية الحضور الفاعل للبشر في كل عملية الوحي(إنتاجا وقراءة).

-3-

إذا كان أحد لايجادل في أن مصر هي أحوج ماتكون, في وضعها الراهن, الي الحوار, فإنه يلزم أن يكون حوارا منتجا ينفتح فيه كل فريق من أطراف نخبتها علي الآخر, وذلك علي النحو الذي تتسع فيه تصورات الواحد منهم للآخر. وعلي هذا فإنه ليس مطلوبا أبدا أن يتمترس كل فريق وراء تصوراته ساعيا الي فرضها علي الآخرين, أو مصرا عليها تاركا لهؤلاء الآخرين ـ حين تعوزه الحجة ـ حق قبولها أو رفضها; حيث الأمر لا يتعلق بتصورات تخص فردا أو جماعة يتداولونها داخل دائرتهم الخاصة, بل بتصورات يراد لها أن تصوغ مستقبل وطن لابد أن يتسع لجميع الفرقاء من

غير إزاحة أو إقصاء.
ولعل الشرط اللازم لإنتاجية الحوار يتمثل في ضرورة ضبط المفاهيم التي يدور حولها الحوار, وذلك عبر المساءلة والوعي النقدي بما تبني عليه ويؤسس لها من أصول, قد لا تكون حاضرة في أذهان المتحاورين. وإذن فالأمر يتعلق بضرورة التعامل المعرفي مع المفاهيم, بدلا من التعامل السياسي معها الذي يحيلها من موضوعات للدرس والفهم الي محض أدوات للتعبئة والحشد, وهو التعامل الذي لاينتهي, فحسب, الي إفقار المفاهيم علي نحو كامل, بل ويقود المتحاورين الي التقاذف والصدام.
وانطلاقا مما سبق فإن ما مضي إليه أحد أقطاب جماعة الإخوان المسلمين من القول: لا أعتقد أن أي شخص مسلم يعترض علي تطبيق القرآن, والحدود التي شرعها الله بنص القرآن, وأي مسلم لا يعجبه كلام ربنا,(فإن المشكلة تكون) مشكلته هو.. وإن من عنده حساسية من القرآن أو دينه, فليعلن هذا صراحة دون التمسح في الإخوان إنما يندرج ـ بما ينطوي عليه من تبسيطية هائلة ـ في إطار السعي الي حشد الناس وراء المشروع السياسي للجماعة التي ينتمي إليها الرجل, عبر الترويج لهذا المشروع علي أنه تطبيق القرآن والحدود المنصوص عليها فيه.
ولكن القول, في حال التعامل المعرفي معه, يفتح الباب للنقاش حول مسألة بالغة الجوهرية تتعلق بالكيفية التي يؤسس بها الناس علاقتهم مع القرآن والنصوص المقدسة علي العموم. وغني عن البيان أنه فيما يؤول التعامل السياسي الي إفقار القرآن علي نحو كامل, وذلك من حيث يجري توظيفه, في الأغلب, كقناع لسلطة تمارس القهر والإجبار, فإن التعامل المعرفي معه يفتح الباب أمام إمكانية تصوره كساحة تفاعل وحوار. ولعل ذلك يحيل الي ضرورة البحث في الطرائق التي سعي المسلمون عبرها الي تأسيس علاقتهم مع القرآن. وهنا فإنه يلزم العودة الي اللحظة الأكثر مركزية في تاريخ الإسلام بأسره, وأعني بها لحظة الفتنة الشهيرة.
فعندما إتجه الصحابي الجليل عمار بن ياسر ـ إبان موقعة صفين ـ بخطابه الي بني أمية قائلا: نحن ضربناكم علي تنزيله, واليوم نضربكم علي تأويله فإنه كان يكشف عن وعي لافت بحقيقة أن الصراع الذي تفجر في تلك الوقعة الأسيفة ـ التي لعبت الدور الأبرز في توجيه ما جري لاحقا في تاريخ الإسلام السياسي والثقافي هو صراع علي فهم القرآن وتأويله, في الجوهر. وإذا كان سؤال الفهم والتأويل هو, علي نحو ما, سؤال عن الكيفية التي يؤسس بها الناس علاقاتهم مع النصوص, فإن ذلك يعني أن ماجري آنذاك كان, في أحد وجوهه, صراعا علي كيفية تأسيس العلاقة مع النص(الذي هو القرآن بالطبع). وللمفارقة فإن التأمل في مواقف الفريقين المتقاتلين, في صفين يكشف عن كيفيتين متباينتين في تأسيس العلاقة مع النص/ القرآن. فإنه إذا كانت واقعة رفع المصاحف علي آسنة الرماح تمثل إستدعاء صريحا للنص ليلعب دورا في الصراع السياسي المحتدم, فإن ما تنطوي عليه تلك الواقعة من دلالة الربط بين المصحف والرمح أو السيف, يكشف عن تصور بني أمية للعلاقة مع النص بما هو قوة إخضاع, تحققوا من أنها أكثر نجاعة من السيف نفسه, وذلك من حيث ما تآدت إليه حيلة رفع المصاحف علي الرماح من إيقاف حرب لم يفلح السيف وحده في وضع حد لها. وهكذا فإن للمرء أن يتوقع تحول النص ـ مع بني أمية بالذات ـ إلي سلطة, أو ـ بالأحري إلي قناع لسلطة تحتجب خلفه وتمارس تحت رايته اقسي ضروب التسلط والقمع. ويرجع السبب في ذلك إلي أنه إذا كان السيف هو أداة بناء السلطة وحراستها, فإن ما حدث من تعليق النص/ القرآن عليه, سوف يجعل منه(أي القرآن) محض امتداد للسيف في تثبيت نفس السلطة سوف تكون هي الأحرص ـ حماية لنفسها ـ علي تحويله, هو نفسه, الي سلطة, وبما يعنيه ذلك من التعالي به عن إمكانية أن يكون موضوعا للقراءة وطرح الأسئلة, حيث ستصبح عملية طرح الأسئلة علي النص بمثابة مساءلة لسلطة السياسة التي تحتجب خلفه,
وهكذا فإنه يتم ـ ضمن هذا السياق ـ إلغاء التمييز بين سلطة السياسة وبين سلطة النص, وعلي النحو الذي جعل معاوية يعتبر ـ في سياق آخر ـ ما قضي به من توريث سلطته لابنه يزيد, بمثابة القضاء النازل من الله, والذي لا راد له أبدا. وليس من شك في أن تحول النص الي سلطة لابد أن يدخل به الي دائرة التكرار والجمود, وذلك لاستحالة التعاطي معه, بما هو سلطة, علي نحو يسمح بتفجير دلالاته الكامنة الخصبة. وفقط سيصبح النص أيقونة يتبرك بها الناس ويتمسحون بها ويتمتمون بمفرادتها, ولكنه سيفقد كل حياته وديناميته.
وإذا كانت تلك الكيفية في العلاقة مع النصوص هي التي تحققت لها الهيمنة والسيادة كاملة في

الإسلام, فإن ما صار إليه الإمام علي في تعليقه علي ماقام به بنو أمية من رفع المصاحف علي أسنة الرماح ـ من إن القرآن كتاب مسطور بين دفتين, لاينطق بلسانه, وإنما ينطق عنه الرجال إنما يكشف عن كيفية أخري في تأسيس العلاقة مع النصوص, تنبني علي الإقرار بدور بالغ المركزية للإنسان في إنتاج دلالة النص, وبما يترتب علي ذلك من ضرورة تصور النص, لا بما هو قوة إخضاع وإجبار, بل بما هو ساحة للتفاعل والسؤال والحوار. ولعل ذلك ينبني علي حقيقة أنه إذا كان الانسان يدخل(وعيا وواقعا) في تركيب وحي التنزيل(وهو ما يستفاد, من جهة, ومن تعدد وتباين لحظات هذا التنزيل بحسب حاجات الواقع ومستوي تطور الوعي, كما يستقاد, من جهة أخري, من حقيقة أن القرآن نفسه قد ظل يتنزل وحيا علي مدي يقترب من ربع القرن متجاوبا مع أسئلة الوعي والواقع), فإنه يستحيل تصور هذا الإنساني معزولا عن فعل الفهم والتأويل.
وبالطبع فإنه كان لابد من تحول مسار السياسة في الإسلام, مع معاوية, من الخلافة الي الملك العضوض المستبد(بما يستلزمه هذا الملك المستبد من الإقصاء الكامل للفاعل الانساني), من إزاحة الكيفية التي أسس بها الإمام علي للعلاقة مع القرآن تفاعلا وحوارا, وبحيث لم تستمر إلا الطريقة الأموية في العلاقة معه تلقيا وتكرارا. ولأن تحصين سلطتهم السياسية كان يقتضي تثبيت طريقتهم في التعاطي مع القرآن تلقيا وتكرارا, فإنهم قد راحوا يراوغون معتبرين التنكر لطريقتهم تلك, بمثابة نوع من الإنكار للقرآن نفسه. وهنا يلزم تأكيد, مرة أخري, أن الأمر لايتعلق أبدا بإنكار القرآن, بل الأمر يتعلق, بالأساس, بإنكار ضرب من العلاقة معه يكون فيها سلطة لاتقبل إلا محض الترديد والتكرار, وليست نقطة بدء ينطلق منها الانسان, عبر السؤال والحوار, الي بناء وعي مطابق بعالمه. وللمفارقة فإن تصور القرآن, علي هذا النحو, كسلطة لايؤول فقط الي إهدار الوعي الذي لن يكون مسموحا له, بإزاء تلك السلطة, إلا أن يكرر ويردد. بل وينتهي الي الإفقار المعرفي الكامل للنص نفسه, وذلك من حيث يستحيل عبر الترديد والتكرار الكشف عن كل ما يكتنزه النص من ممكنات خلاقة هي أساس حياته الحقة. وإذن فإنه التباين بين موقفين من النص, أحدهما يجعله قوة إبداع, والآخر يجعل منه قوة اتباع وإخضاع.

-4-

إحتلت جماعة الإخوان المسلمين موقعا في صدارة المشهد المصري الراهن, علي النحو الذي جعل الأفكار التي تروج لها الجماعة- أيا كانت درجة تلفيقيتها وهشاشتها- تحظي بإهتمام واسع في الإعلاميات المقروءة والمرئية.وهنا يلزم التنويه بما يتبدي من حرص تلك الإعلاميات علي أن يكون الإخوان ومحاوروهم(ممن يختلفون مع رؤي الجماعة في الأغلب) من الذين أتاح لهم حدث الثورة أن يكونوا نجوما زاهرة في سماء مصر والقاهرة.
وهكذا يحتشد كل ليلة كوكبة من رجال أعمال وأدباء, ومهندسين وأطباء, وأساتذة جامعات وخبراء, لتتلألأ بهم شاشات الفضائيات, حيث ينخرطون في طقوس الرطانة بشعارات لا يقدر بريقها علي أن يغطي خواءها. وبالمثل, فإن نجومية هؤلاء لا تغطي- لسوء الحظ- علي عجزهم جميعا عن التصدي للمسائل الكبري من جهة, وعلي بؤس ما يقدمون من الحجاج, والحجاج المضاد من جهة أخري.
إذ رغم ما يبدو من هشاشة الإطروحة التي يروج لها دعاة الإخوان عن دولة أو حزب يجدان مرجعيتهما في الديني/الفقهي; والتي يؤسسونها علي ضروب من التلفيقات الهشة غير المنضبطة, والتي لا تصمد أمام التحليل المعرفي الدقيق, فإن محاوريهم, علي الضفة الأخري, لايقومون بالخطوة اللازمة المتمثلة في تفكيك تلك التلفيقات; والوعي النقدي بحدود المفاهيم التي تقوم عليها, بقدر ما ينخرطون في تكرار وترديد الحجج البليدة عن مفارقة الأطروحة الإخوانية لروح ومعايير الدولة المدنية; وهو ما ينتهي- وللمفارقة- إلي إضعاف أطروحة الدولة المدنية التي يدافعون عنها, بدلا من إضعاف الإطروحة الإخوانية.
يتجادل الطرفان حول الولاية العامة أو رئاسة الدولة التي يتمسك داعية الإخوان بعدم جوازها

للنساء وغير المسلمين. وإذ يعترض عليه محاوره المدني بأن ذلك من قبيل التمييز الذي يتعارض مع روح الدولة المدنية; فإن الداعية الإخواني يرد مطمئنا إلي يقينه الجازم بأن هذا الإقصاء للنساء وغير المسلمين عن الولاية, هو ما انتهي إليه الإجماع الفقهي. وعند هذه النقطة, فإن المحاور المدني ينقطع غارقا في الصمت, أو يظل- في أحسن الأحوال- يغمغم بكلامه المكرور.
إذ ما الذي يعنيه سكوت المحاور المدني وصمته, أمام ما يستند إليه الداعية الإخواني من الإجماع الفقهي؟ إنه يعني أن نجوميته لم تعصمه من أن يكون كأحد أفراد القطاع الأوسع من الجمهور المتلقي للخطاب, الذي يفهم القول الفقهي علي أنه القول الديني/القرآني. فمن المعلوم للجميع أن الجمهور الواسع سوف يستقبل الاحتجاج بالفقه علي أنه احتجاج بالدين أو القرآن; وبحيث يصبح ما يقوله داعية الإخوان من عدم جواز الولاية العامة للنساء وغير المسلمين, لا قولا فقهيا, بل قولا دينيا/قرآنيا. وإذن فإن داعية الإخوان لا يفعل شيئا; بقدر ما يعتمد فقط علي الراسخ في وعي الجمهور من المطابقة بين القول الفقهي, والقول الديني/القرآني. إن هذه المطابقة هي التي ستجعل الجمهور ينتهي إلي أن الإعتراض بالدولة المدنية علي الإجماع الفقهي(الديني/القرآني), إنما يعني أنها دولة معادية للدين; وبما يترتب علي ذلك من أن داعية المدنية قد وضع, بذلك, دولته في مواجهة ريح عاصفة لا تقدر عليها.
لايكون ترسيخ الدعوي المدنية, إذن, بمجرد ترديد مقولاتها والثرثرة بمفردات قاموسها, لعل حفظها واستظهارها يؤدي إلي الإمساك بمدلولها وامتلاكه, بل يكون بتفكيك ما يحول دون إنتاجها في وعي الجمهور المطلوب منه الانحياز لها. وإذا كان قد بدا جليا أن ما يقوم في وعي الجمهور من مطابقة الفقهي مع الديني, هو ما يؤسس لما يتهدد روح المدنية من التمييز(ضد النساء وغير المسلمين), فإن الأمر يستلزم تفكيكا للمنظومة الفقهية, لا يقف- فحسب- عند مجرد استجلاء نوع العلاقة بين الفقهي وبين الديني أو حتي القرآني(وهل هي علاقة مطابقة أم أنها- ولو في بعض الأحيان علي الأقل- علاقة تباعد ومفارقة)؟, بل ويتجاوز إلي إستقصاء ما تنبني عليه تلك المنظومة من الأسس والأصول المضمرة.
يبدو, إذن, أنه لا سبيل إلي بناء الفكرة المدنية إلا عبر التعاطي مع المنظومة الفقهية, وأن ذلك لا يكون بمجرد السكوت والرفض, بل من خلال الوعي النقدي والفهم; وذلك علي النحو الذي يسمح بزحزحة ما تؤول تلك المنظومة إلي تثبيته في الوعي العام, من قطعيات يتم استثمارها في تحقيق مكاسب سياسية ضيقة. وهنا يلزم التنويه فيما لا يعني التعاطي مع المنظومة الفقهية بالسكوت والرفض, إلا أن يقف المرء خارجها تاركا لها المزيد من الرسوخ والتمدد. فإن التعاطي معها بالفهم والنقد يتيحان للمرء أن يتموضع داخلها مستوعبا, لا لمجرد ما تنطق به وتعلنه, بل- والأهم- لما تخفيه وتسكت عنه وتضمره, وتكتسب منه سطوتها الكاملة. ولعل أهم ما يجري السكوت عنه, ويتم السماح له بالرسوخ في الوعي الجمعي, يتمثل في ما جرت الإشارة إليه, سلفا, من مطابقة الفقهي مع الديني/القرآني; وهي المطابقة التي تصبح المواجهة معها أكثر فاعلية وجدوي إذا ما جري استدعاء ما يخلخلها من المصادر التراثية المعتبرة, التي يتعامل معها الجميع بالإحترام والتجلة. ومن حسن الحظ أن تفسير إبن كثير- الذي يحظي بالقبول والتعظيم بين المسلمين كافة- ينطوي علي ما يمكن أن يؤسس, تراثيا, لتلك الخلخلة.
فالحق أن أي دارس للفقه يعرف, تماما, أن حركة الواقع الاجتماعي/السياسي, قد آدت إلي تعطيل, وحتي إسقاط أحكام فقهية ثابتة بالقرآن نفسه; وذلك بحسب ما أحدثه عمر بن الخطاب من التعطيل المؤقت لحد السرقة في عام الرمادة, ثم ما أجراه لاحقا من إسقاط نهائي للحكم المتعلق بسهم المؤلفة قلوبهم بعد أن تغير الوضع السياسي للمسلمين, ثم حدث أخيرا أن إرتفعت نهائيا كل أحكام الرقيق بعد أن أسقط التطور الإنساني كل منظومة الرق وإذا كان الواقع الإجتماعي/السياسي قد لعب, هكذا, دورا في تحديد ما قد تعطل أو سقط من أحكام الفقه, فإنه لا سبيل إلا إلي إعتبار الدور ذاته في تحديد وتوجيه الكثير من الأحكام القائمة التي تشتمل عليها المنظومة الفقهية; والتي يسعي البعض- الآن- إلي تفعيلها. وبالطبع فإن ذلك يؤشر علي كون الحكم الفقهي ليس تنزيلا منغلقا جامدا علي واقع هلامي سيال يتحدد بالحكم من جانب واحد, بقدر ما هو تنزيل منفتح ومرن علي واقع يمتلك نظامه الإجتماعي/السياسي الذي يمارس نوعا من التوجيه والتحديد لذلك الحكم. وهكذا تكون المنظومة الفقهية هي نتاج العلاقة بين التنزيل والواقع; وذلك علي النحو الذي يتسع فيه الواقع للتنزيل, في الوقت نفسه الذي تتحدد فيه عملية

إمتثال وفهم هذا التنزيل بما يسود الواقع من أنظمة(اجتماعية وسياسية ومعرفية وغيرها). وإذن فالعلاقة بين التنزيل والواقع لا تمضي أبدا في اتجاه واحد, بقدر ما تمضي في الاتجاهين من الواحد إلي الآخر.
والحق أن دور الواقع الاجتماعي/السياسي في بناء وتحديد الحكم الفقهي, يبلغ أحيانا حد وضع ذلك الحكم الفقهي في مواجهة صريحة مع ما لا يمكن الشك في أنه من قبيل المبدأ القرآني غير القابل للإنكار. ولعل مثالا علي تلك المواجهة الصريحة بين الفقهي والقرآني يتجلي فيما لاحظه إبن كثير عند تفسيره لقوله تعالي: يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثي, وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا, إن أكرمكم عند الله أتقاكم, إن الله عليم خبير(الحجرات:31), من أن مبدأ التسوية في الإنسانية الذي تحمله الآية, يتعارض مع مبدأ التراتبية الاجتماعية الذي يقوم عليه ما يشترطه الفقه من الكفاءة في النكاح. يقول إبن كثير: ولهذا قال تعالي بعد النهي عن الغيبة واحتقار بعض الناس بعضا, منبها علي تساويهم في البشرية وقد استدل بهذه الآية الكريمة وهذه الأحاديث الشريفة التي أوردها إبن كثير, من ذهب من العلماء إلي أن الكفاءة في النكاح لا تشترط, ولا يشترط سوي الدين لقوله تعالي إن أكرمكم عند الله أتقاكم, وذهب الآخرون(من العلماء الذين يشترطون الكفاءة في النكاح) إلي أدلة أخري مذكورة في كتب الفقه. وهكذا فقد قرأ البعض في الآية تنبيها علي مبدأ تساوي الناس في الإنسانية, وراحوا يعارضون بين هذا المبدأ القرآني, وبين الاشتراط الفقهي لقاعدة الكفاءة في النكاح الذي يعني تراتب وتفاضل الناس في مواقعهم الاجتماعية بحسب انسابهم وأحسابهم; وعلي النحو الذي يبدو فيه أن الفقهي- بما يقرره من التفاوت- يعارض القرآني- بما يقرره من التساوي- أوفي. ولعل المرء لا يجد تفسيرا لما يبدو من تباعد الفقهي عن القرآني إلا إن الأعراف والتقاليد التي تحكم بناء مجتمع عريق في تراتبيته, وبما يتجلي في الفخر بالأنساب والأصول, قد لعبت دورا لا سبيل إلي إنكاره في بناء وتوجيه المدونة الفقهية; وهو ما يحيل إلي أن سعيا إلي تنظيم الواقع الاجتماعي/السياسي الراهن من خلال تلك القواعد الفقهية, لا يعني إلا السعي إلي إخضاعه لأعراف وتقاليد مجتمعية عتيقة, وليس أبدا للدين كما يدعي البعض.

-5-

لم تترك السياسة شيئاً إلا وتلاعبت به، وقامت بتوجيهه لخدمة ما تريد وتشتهى، إلى حد أن القرآن لم يفلت، على جلاله وتساميه، من هذا المصير. وبالطبع، فإنه يلزم التأكيد على أن هذا التلاعب لم يتحقق - على الرغم مما يجرى تداوله من التنازع بين السنة والشيعة - من خلال التغيير والتزوير، بل من خلال ما جرى من تثبيت طرائق بعينها فى تصوره والتعامل معه. ومن ذلك مثلاً ما جرى من "تصوره" على النحو الذى جعله إحدى الساحات الرئيسية لإنتاج هذه الأطلقة، وكان ذلك عبر التعالى به من وجود من أجل الإنسان، إلى وجود سابق عليه، ومن تركيب تبلور فى العالم إلى كينونة ذات حضور مكتمل سابق فى المطلق. ولقد ترافق هذا التحويل، بدوره، مع تحولات مسار السياسة فى الإسلام من ممارسة "مفتوحة" إلى ممارسة "مغلقة"، وبكيفية تحول معها من القرآن الذى كان مركزه وقطبه هو "الإنسان"، إلى القرآن الذى استعمره، واحتكره "السلطان". إذ يجب تذكُّر أن التحول فى مسار السياسة من "خلافة الشورى" (مع أبى بكر) إلى "المُلْك العضود" (مع معاوية) قد تلازم مع الانتقال من القرآن الذى "لا ينطق بلسان، وإنما ينطق عنه الإنسان" - بحسب قول الإمام "عليّ بن أبى طالب" الذى لا يعنى إلا أن الإنسان يدخل فى تركيب القرآن - إلى القرآن أمسك به السلطان، وراح يتصوره ناطقا بدلالة مطلقة، مُقرنا له بالسيف، ليحسم به معركة السياسة.
والحق أن نظرة على الطريقة التى جرى التعامل بها مع لغة القرآن، لتكشف عن التحولات فى

مسار الصراع السياسي. فإذ يورد السجستانى، فى كتاب المصاحف، أنه "لما أراد عمر أن يكتب (المصحف) الإمام أقعد له نفرا من أصحابه، وقال: إذا اختلفتم فى اللغة فاكتبوها بلغة مضر، فإن القرآن قد نزل على رجلٍ من مضر"، فإن الأمر قد اختلف مع عثمان الذى يُروى عنه أنه قال: "إذا اختلفتم فى عربية من عربية القرآن، فاكتبوها بلغة قريش، فإن القرآن أُنزل بلسانهم".
وللغرابة، فإن هذا التحول من "لغة مضر" إلى "لغة قريش" قد ترافق مع ما كان يتنامى فى ساحة السياسة - وعبر عن نفسه صريحا مع عثمان - من اعتبارها (أى السياسة) شأنا قرشيا خالصا، بعد أن كانت قبله ساحة مفتوحة يشاركها فيها غيرها. ولعل دليلا على هذا التحول - فى السياسة - يأتى مما أورده الطبري، فى تاريخه، عن المنازعة التى جرت وقائعها حين اجتمع "عبدالرحمن بن عوف" إلى من "حضره من المهاجرين وذوى الفضل والسابقة من الأنصار، وأمراء الأجناد" ليختاروا الخليفة من أهل الشورى الذين عينهم "عمر" قبل موته. فقد "قال له عمار (بن ياسر): إن أردت ألا يختلف المسلمون، فبايع عليًّا، فقال المقداد: صدق عمار، إن بايعت عليًّا قلنا: سمعنا وأطعنا. وقال (عبدالله) بن أبى سرح: إن أردت ألا تختلف قريش، فبايع عثمان، فقال عبدالله بن أبى ربيعة: صدق، إن بايعت عثمان قلنا: سمعنا وأطعنا. فشتم عمار بن أبى سرح، وقال: متى كنت تنصح المسلمين؟. فقال رجلٌ من بنى مخزوم: لقد عدوت طورك يا بن سمية (يعنى عمار)، وما أنت وتأمير قريش لأنفسها". ولعل كون الرجلين المتنازع عليهما (عليّ وعثمان) من قريش، هو ما يجعل القصد من عبارة الرجل المخزومى لابد أن يتجاوز ما يمكن فهمه منها من وجوب "قرشية" من فى الحكم، إلى أن الأمر يتعلق باستبعاد كل من سوى القرشيين من حق المشاركة فى تعيين الحاكم ونصبه، وبحيث تصبح السياسة احتكارا قرشيا خالصا لا شأن لغيرهم به.
إن ذلك يعني، وبلا أدنى مواربة، جواز القول بأن الانتقال من "لغة المسلمين"، على تعدد قبائلهم، إلى "لغة قريش" وحدها، إنما يعكس تحولا كان يجرى فى مسار السياسة من كونها شأنا عاما يخص "المسلمين" جميعا، إلى كونها شأنا يخص "قريش" وحدها، أو يخص - حتى - مجرد بيت من بيوتها بحسب ما سيجرى لاحقا، مع بنى أمية وبنى العباس. لكنه، وبالرغم من هذا التضييق النازل من "لغة القبائل" إلى "لغة قريش"، فإنه يبقى أنها تظل - فى الحالين - من قبيل اللغة ذات الأصل الإنساني. وبالطبع فإن هذا التحول من "لغة الإنسان" إلى "كلام الله"، إنما يعنى بلوغ صيرورة "الأطلقة" - التى كانت تعنى تسييد المطلق "إلها" فى المجرد، و"حاكماً" فى المتعيِّن - إلى تمام الذروة والاكتمال. وهكذا، فإن ما يفسر ما حصل من التعالى بالقرآن (لغة وتاريخا وماهية) من الأرض إلى السماء، هو ما جرى من صعود المسلمين (سنة وشيعة) بخلافات السياسة من الأرض إلى السماء. ولعل ما يدعم هذا التوازى بين التعالى بالقرآن والتعالى بالسياسة، هو ما يبدو من أن التعالى بالقرآن كان قد ترافق مع سعى البعض، من الحكام المتأخرين على حقبة الخلافة بالذات، إلى التعالى بسلطتهم إلى مقام ينفلتون فيه من أي حساب أو مساءلة. وهنا، فإنه لم يكن ثمة ما هو أنسب من أن يخفى "الحاكم" نفسه وراء "القرآن"، الذى كان لابد - لذلك - من رفعه إلى السماء، لكى يكتسب، بدوره، (أعنى الحاكم) رفعة الكائن السماوي. ولعل هذه العملية من التقنُّع بالقرآن، هى التى ستقف وراء تبلور المأثور القائل: "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن". لكنه يبقى وجوب التأكيد على حقيقة أنه إذا كان السلطان قد كسب، بهذا التعالي، إطلاق سلطته، فإن ما ألحقه هذا التعالى بالقرآن من الضرر كان كبيرا، وذلك من حيث ما تآدى إليه من إطفاء أنواره، وإهدار خصوبته، بسبب ما فرضه عليه من إسكات صوته، وتجميد دلالته. ومن هنا وجوب السعى إلى تحرير "القرآن" من قبضة "السلطان".

حين تعود الأمة بذاكرتها إلي العصر النبوي الزاهر, فإن أحد المشاهد التي تظل ماثلة في وعيها: مشهد الصحابة رضوان الله عليهم. وهم يتلقون آيات القرآن الكريم من فم الرسول الكريم صلي الله عليه وسلم, ثم يسارعون إلي إنفاذها وتطبيقها دون إبطاء أو تسويف.يتجاوز القصد من إيراد هذا المقتطف مجرد تصوير موقف صاحبه(الذي هو الآن أحد أعلام المؤسسة الدينية الكبار). إلي كونه يعبر, بدقة, عن التصور الذي إستقر بين جمهور المسلمين, للكيفية التي تعامل بها مع القرآن, الجيل الأول من المسلمين الذين تلقوه من النبي الكريم مباشرة.
يقوم التصور, إذن, علي أن الصحابة قد تلقوا القرآن, وفهموا معانية المحددة ودلالاته المنضبطة, ليطبقوها من دون إبطاء أو تسويف, ثم تلقف علماء الأجيال التالية تلك المعاني المحددة والدلالات المنضبطة, ليؤصلوا منها الأصول ويجعلوا منها سياجا منيعا يصون قدسية القرآن, لكي تنتهي تلك المعاني والدلالات إلي وعي الأمة ثابتة راسخة مستقرة. ورغم بساطة هذا التصور ومثاليته التي أتاحت له سهولة الإستقرار والرسوخ, فإن إنشغاله بتثبيت السلطة(سلطة الصحابة, ثم سلطة من تلقوا عنهم من علماء الأجيال التالية, والرجل أحدهم لا محالة), يتجاوز إنشغاله بالحقيقة.
إذ الحق أن نظرة مدققة علي مايعرضه تكشف ـ أو تكاد ـ عن أن مايسكنه من بلاغة الكلمات يفوق بكثير ماينطوي عليه من الوقائع والحقائق. ولربما كانت الحقيقة الظاهرة التي يعرض لها هذا التصور, هي ماأورده من أن علماء الأجيال التالية من الأصوليين وغيرهم, قد مارسو ضروبا من التقييد والتضييق التي إنتهي معها التعدد في مجالي القراءة والمعني الذي إنطوت تجربة الصحابة مع القرآن, إلي آحادية صارمة للقراءة والمعني. وبالطبع فإن الرجل لايري في ماقام به هؤلاء(العلماء) إلا أنهم قد صانوا المعاني المحددة والدلالات المنضبطة التي كانت للقرآن في ذهن الصحابة, وأوصلوها إلي وعي الأمة لتبقي ثابتة وراسخة فيه, وذلك علي الرغم من حقيقة ماتكشف عنه القراءة المدققة للمصادر القديمة من أن هؤلاء العلماء قد إنتقلوا بالمسلمين ـ من خلال مامارسوه من إختيارات أو حتي إنحيازات لقراءات وآراء بعينها, وتشوية وإزاحة مايختلف معها ـ من سعةالتعدد إلي ضيق الأحادية, الذي تعاني منه المجتمعات الإسلامية الراهنة علي كافة الأصعدة تقريبا.
والحق أن الأمر لايتجاوز حدود السعي إلي تثبيت ماينطوي عليه هذا التصور من أحادية القراءة والمعني فيما يخص القرآن, ولو كان ذلك عبر طمس حقيقة تجربة الصحابة مع القرآن, والتي تكشف ماتورده عنها المصادر المعتمدة من جانب أهل السنة, بغزارة ملفته, عن ماتنطوي عليه من ثراء يتآتي من أنهم كانوا بشرا, لم يختلفوا في فهمهم للقرآن فحسب, بل وآختلفوا في قراءتهم له, بحسب مايقوم بين قبائلهم من إختلاف اللسان, ولو كان ضيئلا. بل إنهم قد تلكأوا ـ بحسب المصادر نفسها ـ في إنفاذ بعض ماكان يشق عليهم بسبب تعارضه مع تقاليدهم الموروثة.
ومن هنا ماأورده الطبري في تفسيره من أنه حين نزلت آية المواريث ـ في سورة النساء التي جعلت للأنثي وللطفل نصيبا من المال, حرمتهم منه التقاليد المتوارثة(لأنهم لا يقومون بالغزو وهو أصل الثروة في المجتمعات العربية القديمة), فإن ذلك كان شاقا علي الناس حتي لقد قالوا ـ والرواية للطبري ولغيره من المفسرين أيضا ـ تعطي المرأة الربع والثمن, وتعطي الإبنة النصف, ويعطي الغلام الصغير, وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ويحوز الغنيمة, إسكتو عن هذا الحديث لعل رسول الله صلي الله عليه وسلم ينساه أو نقول له فيغيره. ورغم أن السماء لم تغير حكما, وأنهم قالوا حنئذ إنه لواجب لابد منه, فإنه يبقي أنهم كانوا بشرا, وأن بشريتهم جعلتهم يتلكأون في إنفاذ أمر السماء لما فيه من المشقة عليهم, وألي حد أنهم قد تمنوا نسيانه آو تغييره.
وأما أنهم كانوا بشرا تعددت قراءاتهم وأفهامهم للقرآن, فان ذلك ماتفيض بتأكيده موسوعات التفسير ومدونات الحديث. ومن ذلك ماأورده إبن حجر العسقلاني في فتح الباري بشرح صحيح البخاري مما يمكن إعتباره دليلا علي حضور التعدد القرائي للقرآن بين الصحابة, وذلك عند شرحة عن عمر بن الخطاب الذي يقول فيه:
سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله(صلعم), فإستمعت لقراءته, فإذا هو يقرأ علي حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله(صلعم), فكدت أساوره(أي أراجعه) في الصلاة, فتصبرت حتي سلم, فلبيته(أي أمسكة من رقبته) بردائه, فقلت: من أقرأك هذه السورة

التي سمعتك تقرأ, فقال: أقرأنيها رسول الله(صلعم), فقلت: أرسله(أي إتركه), إقرأ ياهشام. فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ, فقال رسول الله(صلعم): كذلك أنزلت, ثم قال: إقرأ يا عمر, فقرأت القراءة التي أقرأني, فقال رسول الله(صلعم): كذلك أنزلت. إن هذا القرآن نزل علي سبعة أحرف, فإقرأوا ماتيسر منه. وتفسر الرواية هذا الترخيص

وهكذا يكون النبي الكريم قد طلب رخصة التعدد في القراءة تيسيرا علي العباد, وإستجاب له الله بجلاله, ومارس الصحابة هذا التعدد(قراءة ومعني) فعليا, ثم جاء العلماء لأسباب بعينها وقيدوا هذا التعدد, وتابعهم الناس علي آحادية القراءة والمعني. ولعله يلزم التأكيد, هنا, علي أن من يدافع عن الحرف الواحد(في القراءة) والمعني الواحد(في التفسير, إنما يدعم ـ ولو من دون أن يدري حكم الواحد(في السياسة). وسلطة الأب(في المجتمع). وإ يبدو, هكذا, أن الأحادية السياسية والإجتماعية إنما تجد مايؤسس لحضورها الراسخ في الأحادية المعرفية, فإن المفارقة تتجلي في سعي الكثيرين إلي بناء التعددية السياسة غلي سطح بنية ذهنية لاتعرف إلا آحادية القراءة والمعني. بل الأمر يقتضي أن يكون بناء التعددية في(الواقع) مصحوبا ـ إذا لم يكن مسبوقا ـ ببنائها في العقل وبالرغم من ذلك, فآنه يلزم التأكيد علي أن الأمر لايتعلق فقط بضرورة السعي إلي فتح الباب أمام التعددية في مجالي القراءة والمعني(وحتي العقل), لما يؤدي إليه ذلك من ترسيخ حضورها في مجالي السياسة والمجتمع, بل ولما يؤدي إليه ـ وهو الأهم ـ من تمهيد السبيل أمام قول جديد في حقل الخطاب الإسلامي يخرج به من دائرة الجمود والتكرار التي تردي إليها علي مدي القرون.

-7-

علي تعدد وتنوع تسميات القرآن لنفسه(كالذكر والبيان والتنزيل والفرقان والكتاب والهدي والبلاغ), فإنه لم يطلق علي نفسه تسمية النص أبدا. ولعل موازنة بين تلك التسميات المتنوعة تكشف عن ان القرآن قد أراد لنفسه أن يكون كتابا, ولا نصا. إذ فيما لم ترد ـ مطلقا ـ كلمة نص في أي التنزيل للدلالة علي القرآن أو علي غيره(من الكتب الأسبق), فإن كلمة الكتاب قد وردت في تلك الآيات لما يقترب ـ أو يكاد ـ من الثلاثمائة مرة تقريبا, للإشارة الي القرآن نفسه وإلي غيره من صور الوحي التي تنزلت علي الأنبياء السابقين, أو للإشارة إلي أصحاب الأديان السابقة من أهل الكتاب, وللدلالة أيضا علي الكتاب الحاوي للمعرفة الإلهية الأكمل والأشمل, أو اللوح المحفوظ.

وهنا يلزم التنويه بأن تقديم القرآن لنفسه ككتاب, وليس كنص, يرتبط بحقيقة أن النص ـ بحسب تعريفه في العربية ـ هو الواضح البين الذي لا يحتاج إلي تفسير, والذي لا يمكن بالتالي أن يكون موضوعا لقراءة, بل لمجرد الترديد والاستظهار, وذلك علي العكس تماما من الكتاب الذي لا يمكن بحسب طبيعته إلا أن يكون موضوعا للقراءة, وليس التكرار. وبالطبع فإن صعوبة أن يكون القرآن نصا تتأتي من استحالة تصوره من قبيل القرآن الظاهر الذي لا يحتاج إلي قراءة وتفسير. ففضلا عما ينطوي عليه ذلك من تصور القرآن نصا مغلقا وفي غاية الفقر الدلالي, فإنه ينطوي مع ماأورد الأصوليون أنفسهم من أن النصوص ـ في القرآن ـ عزيزة نادرة. وهنا ينبثق السؤال: كيف تكون النصوص عزيزة, وإلي حد الندرة, في القرأن ـ وإلي حد مايقال من أن جزءا من آية واحدة فقط من آياته هي التي تحتمل, لوضوحها وظهور دلالتها, أن تكون نصا ـ بينما يصار الي أن القرآن بأسره يعد نصا ؟.

والغريب حقا أن يكون القدماء أيضا لم يشيروا إلي القرآن والحديث باسم النصوص, كما نفعل في اللغة المعاصرة, بل كانوا في العادة يستخدمون دولا أخري كالكتاب والتنزيل والقرآن للدلالة علي النص القرآني, وكانوا يستخدمون دوالا مثل الحديث أو الآثار أو السنة للاشارة الي نصوص الحديث, وكانوا يشيرون إليهما معا باسم الوحي أو النقل. وكانوا حين يشيرون الي النص, فإنما كانوا يعنون به جزءا ضئيلا من الوحي, أو بعبارة أخري ما لا يحتمل أدني قدر من تعدد المعني بحكم بنائه اللغوي. ولعل يمكن, هكذا, ترجيح القول بأن التكريس الكامل للتعاطي مع القرآن,

كنص, قد أعلن عن نفسه, بلا مواربة, مع إطلالة عصور الإنحطاط والتقليد المتأخرة التي توقفت فيها عملية القراءة وانتاج الجديد, ولم يعد ثمة إلا محض الاستظهار والترديد.
ولعله يتفق مع تقديم القرآن لنفسه, ككتاب للفهم, وليس كنص للاستظهار والحفظ, حملته القاسية علي أصحاب الأديان السابقة لأنهم جعلوا كتبهم موضوعا لمجرد الحفظ والاستظهار فحسب. ففي تفسيره لآية: مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا الجمعة5 ـ أورد ابن كثير مايلي: يقول تعالي ذاما لليهود الذين أعطوا التوراة وحملوها للعمل بها, ثم لم يعملوا مثلهم في ذلك كمثل الحمار يحمل أسفارا, أي كمثل الحمار إذا حمل كتبا لا يدري مافيها, فهو يحمل حملا حسيا, ولا يدري ماعليه, وكذلك هؤلاء في حملهم الكتاب الذي أوتوه, حملوه لفظا, ولم يتفهموه ولا عملوا بمقتضاه, بل أولوه وحرفوه وبدلوه, فهم أسوأ حالا من الحمير, لأن الحمار لا فهم له, وهؤلاء لهم فهوم لم يستعملوها.
والحق أن كتابا ينعي علي المؤمنين بالكتب السابقة حملهم الحسي لهذه الكتب, أي حمل الحفظ والترديد فقط, لا يمكن أن يقبل من المؤمنين به أن يكتفوا بمجرد الحمل الحسي له. بل إن إدانته للحمل الحسي إنما تحيل الي توجيهه إلي نوع آخر من الحمل, هو الحمل المعنوي الذي يستحيل معه القرآن من محمول علي الظهر ـ كظهر علي الحمار ـ الي محمول في العقل, وعلي النحو الذي يصبح معه ساحة لانتاج المعني.
ولعل دلالة الحضور الكثيف للفظة الكتاب في القرآن يرتبط بالقصد الي نقل المخاطبين(وهم عرب الجاهلية) الي المرحلة الكتابية, وبما يعنيه ذلك ـ علي نحو جلي وصريح ـ من أن القرآن ينطوي, في جوهره, علي السعي الي نقل عرب الجاهلية ـ الذين لم يعرفوا إلا نمطا من الثقافة الشفاهية بما يصاحبها من آليات تفكير لا تسمح بأي تطور ـ إلي وضع حضاري أرقي. إذ الحق أن مايرتبط بالكتابية من آليات تفكير وطرائق في انتاج المعرفة تعتمد علي مجرد الحفظ والنقل. وبالطبع فإنه إذا كانت آليات الحفظ والنقل الملازمة للشفاهية لاتسمح إلا بنوع من التقليد والاتباعية التي إنتقدها القرآن بشدة, إبتداء من إعاقتها لقدرة البشر علي تقبل هدي السماء, فإن آليات التفكر والتعقل التي تلازم الكتابية تنطوي علي فتح الباب امام ثقافة الكشف والابداع, وعلي النحو الذي يسمح بنقل الواقع الي حالة أكثر أرقي إنما يتفق مع التطورات التي كانت تجري في المجتمع المكي الذي كان يعيش سيرورة تحول الي مجتمع تجاري في حاجة الي التعاقدات المكتوبة. وسوء الحظ فإن مايغلب علي الوعي الراهن للمسلمين من تقليد وإتباعية, وإبتعاد عن التعقل والتدبر, يكشف عن نوع من الارتداد الي مايكاد أن يكون الاسلام قد تنزل لتجاوزه.

-8-

يتميز القرآن- ككل النصوص الكبري التي لا تكف عن الإشعاع والوميض علي مر الأزمان- بكونه ساحة التقاء بين التاريخي بتحديداته الجزئية, وبين المتجاوز بشموله وكليته.وإذا جاز القول بأن التأسيسي في القرآن يتمثل في هذا المتجاوز الذي يحيل إلي عالم القيم والمعاني الإنسانية الكبري, فإن الإجرائي فيه يكون هو جملة التحديدات الجزئية التي تتحقق هذه القيم والمعاني, من خلالها, في لحظة بعينها. ولابد أن يكون مفهوما أن الأمر, فيما يختص بالعلاقة بين التأسيسي(الكلي) والإجرائي(الجزئي) لا يتعلق بثنائية جامدة, يقف كل طرف منها بمعزل عن الآخر, بقدر ما يتعلق بحقيقة واحدة يكون التأسيسي هو جوهرها الذي يدخل الإجرائي في تركيبها, ولكن من دون أن يكون قادرا علي استنفادها. فإن هذا التأسيسي المتجاوز يكون- وعلي نحو ما- أشبه بالحقيقة العلمية التي هي, بدورها, تركيب يتنامي, في التاريخ, عبر تصحيحه المستمر لنفسه; ولكن من دون أن يكون هذا التاريخ قادرا علي استنفادها بالمثل, وإلا فإن ذلك يؤشر علي ما لا يمكن تصوره, بالعقل, من نهاية العلم. وفقط فإن الفارق بينهما يتأتي من أنه فيما تكتمل الحقيقة العلمية في الوعي, وليس في الوجود; لأنها تكون- طوال الوقت وبصرف النظر عن الوعي بها ـ قائمة في الوجود وضابطه لظواهره علي نحو فعلي, فإن التأسيسي المتجاوز في القرآن(والمجال الإنساني علي العموم), يكتمل في(الوجود), وليس في(الوعي); لأن هناك من

القرائن ما يقطع بأن هذا التأسيسي المتجاوز(قيمة ومعني), قد كان- ومنذ أقدم العصور- حاضرا في(الوعي), ولو بوصفه مثلا أعلي يرنو إليه البشر, ولكن تحققه لم يكتمل في(الوجود) في أي لحظة من التاريخ. إنه- هكذا- أقرب إلي القيمة أو المعني الكلي الذي يمتص كل تحققاته الجزئية داخله, ومن دون أن تكون تلك التحققات قادرة علي اقتناصه واستيعابه في واحدة منها; وإلا فإنها ستكون نهاية القيمة أو المعني. وإذن فإنه التباين بين انفتاح القيمة أو المعني, وبين محدودية شكل تحققها. وبالرغم من هذه المحدودية لأشكال تحقق القيمة أو المعني, فإنه يمكن القول إن كل واحد منها يمثل, في تحقيقه لهذه القيمة أو المعني, درجة أعلي من تلك التي يكون سابقه عليها. ويعني ذلك, وعلي نحو مباشر, إمكان القول بأن مصلحة الإنسان وصلاحه هي أحد مبادئ القرآن التأسيسية, وأما المضمون الذي يتحقق من خلاله هذا المبدأ في لحظة بعينها, فإنه يكون هو الحد الإجرائي المحقق لها في تلك اللحظة.
وبالطبع فإنه إذا كان الوحي هو بمثابة إحضار للقيمة, المعني, المصلحة, كمبادئ تأسيسية كبري, إلي واقع مجتمعات بشرية, لم تكن لتقدر علي بلوغها بجهدها الخاص, فإنه كان لابد أن يجري تنزيل هذه المبادئ التأسيسية في واقع حياتها, ضمن شروط اللحظة التي تعيش فيها; وإلا فإن تنزيلها خارج تلك الشروط كان يمكن أن يترتب عليه رفض فعل الوحي بالكلية. ومن هنا ما يمكن القول إنها مراوحة الوحي وحركيته بين المبدأ التأسيسي المتجاوز من جهة, وبين التحديد الإجرائي المتعين الذي يتحقق, هذا المبدأ, من خلاله في واقع بشر بعينهم, وفي إطار لحظة بعينها, من جهة أخري. فإنه ليس خطابا بهذا المبدأ في المطلق, بقدر ما هو خطاب به في الواقع المتعين; أي إلي بشر محددين, وفي لحظة تاريخية بعينها. وبالطبع فإنه يبقي- ضمن هذه المراوحة- أن الحد الإجرائي- الذي يتحقق من خلاله المبدأ التأسيسي, إنما يكون موضوعا من أجل تحقيق القيمة المرتبطة بهذا المبدأ, في تلك اللحظة بعينها, وليس علي نحو نهائي مطلق. وإذ يعني ذلك أنه يتحقق في ارتباط حاسم مع التاريخ, فإن صرامة هذا الارتباط تبلغ حد أنه قد يتحول في لحظة مغايرة, لتلك التي تبلور فيها, إلي عائق يحول دون تحقيق المبدأ التأسيسي المتجاوز الذي يقف وراءه. ومن هنا ما توافق عليه أهل التفسير والأصول من النسخ في القرآن; الذي لا يعني شيئا إلا أن حضور وصلاح الحكم(وهو الحد الإجرائي المحقق للمبدأ التأسيسي أو القصد) يكون مرتبطا بوقت بعينه. فإن رفع الحكم, ليحل محله غيره(وهو معني النسخ), لا يعني إلا أنه قد استحال إلي عائق يحول دون تحقيق المبدأ أو القصد الذي يقوم خلفه; ولذا وجب رفعه لأنه لم يعد صالحا في لحظة مغايرة لتلك التي تنزل فيها. وحين يلاحظ المرء قصر المدة الزمنية التي كان يتحقق ضمنها.
ولقد كان ربط صلاح الحكم بالوقت هو أداة الفخر الرازي في الفرار من مأزق نسبة النقص إلي الله; فإنه إن قيل: لو كان(الحكم) الثاني(الناسخ), أصلح من الأول(المنسوخ), لكان الأول ناقص الصلاح, فكيف أمر الله به؟ قلنا: الأول أصلح من الثاني بالنسبة للوقت الأول, والثاني بالعكس. إن الصلاح هنا هو المبدأ التأسيسي, وأما الحكم الذي يتحقق من خلاله هذا الصلاح, فهو الحد الإجرائي; وبحسب تقرير الرازي فإن الحكم, أو الحد الإجرائي المحقق للصلاح, قد يتحول في غير وقته إلي عائق يمتنع معه تحقيق الصلاح, فيلزم رفعه بالنسخ. الغريب, هنا, أن تجربة الجيل الأول من المسلمين تشير إلي حقيقة أنهم- ورغم انقطاع الوحي- قد رفعوا من الأحكام, ما أدركوا فيه حائلا يمنع تحقيق الصلاح; وكان ذلك استنادا إلي وعيهم العميق بالمنطق الذي يحكم علاقة كل من الوحي والعقل والواقع. ولعله يلزم الإشارة, هنا, إلي ما جري بخصوص الأحكام المتعلقة بسهم المؤلفة قلوبهم, وتوزيع الغنائم علي الجند الفاتحين, والحد المفروض علي شارب الخمر وغيرها مما أدرك فيه الصحابة أن صلاحه مرتبط بوقت تنزيله, وأن شروط صلاحه قد ارتفعت, ولم تعد قائمة. فهل يقدر حمقي هذا الزمان الحكمة من وراء ذلك فيميزون بين التأسيسي والإجرائي في القرآن؟

في سعيها الحثيث لإجهاض إنجاز المرحلة الأولي من مراحل خريطة المستقبل; والمتمثلة في إقرار الدستور, فإن جماعة الإخوان(التي جري إعلانها جماعة إرهابية في مصر أخيرا), ومعها كل العاملين تحت مظلتها من جماعات الإسلام السياسي قد أداروا طاحونة دعايتهم ضد الدستور علي دعوي أنه يتعارض مع مقررات الشريعة والأعراف المستقرة للمسلمين علي العموم. وهنا فإنهم قد اختاروا أن يكون ما ورد في الدستور بخصوص المرأة بالذات, هو الدليل علي ما يقولون إنه التعارض بين الشريعة والدستور. فإذ يقرر الدستور مبدأ المساواة بين المرأة والرجل في الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية; علي نحو ما يقضي به منطق الدولة الحديثة, فإن الدعاية الإسلاميون قد انشغلت بتهييج الجمهور ضد هذا المبدأ بدعوي تعارضه مع ما تقرره الشريعة من وجوب التمييز بين الرجل والمرأة. وهكذا يكون الإسلاميون قد اختاروا التأكيد, مرة أخري, علي أن مسألة المرأة هي الساحة الرخوة التي ينعكس فوقها التعارض بين الإسلام والحداثة. فإذ يسعي هذا الدستور إلي استيفاء ما يجعله داعما للسعي المصري للدخول إلي عصر الحداثة الحقة; عبر إسقاط كل أشكال التمييز بين الناس علي أساس النوع أو الدين أو المذهب أو العرق أو المكانة الاجتماعية, فإن الإسلاميين يأبون إلا الادعاء بتعارضه مع الشريعة; وبما يعنيه ذلك من تثبيت فكرة التعارض بين الإسلام والحداثة. ولعلهم بذلك يؤكدون أن خروجهم من المشهد كان ضروريا, لأن الإسلام ليس في حاجة إلي أن يضعوه في تعارض مع الحداثة وقيم العصر, بقدر ما هو في مسيس الحاجة إلي من يعلقون هذه التعارضات ويقومون برفعها.
ومن حسن الحظ أن ما يتصورون أنها تقريرات الشريعة بوجوب التمييز ضد المرأة ليست شيئا إلا قواعد التقليد الاجتماعي والأعراف المستقرة علي مدي القرون التي قصد القرآن- بحسب ما تكشف القراءة المتعمقة له- إلي خلخلتها, أو حتي رفعها. لكنه يبدو أن هذه القواعد الراسخة قد أمسكت بخناق الثقافة التي تحققت لها الهيمنة في الإسلام; وهي الثقافة التي مارست ضغوطها الهائلة علي القرآن ليسكت عما يؤدي إلي رفع تلك القواعد المتوارثة. وإذا كان هذا الإسكات قد تحقق من خلال آليات النسخ والإجماع, فإن ما جري الاستقرار عليه من ترتيب علاقة السنة بالقرآن علي النحو الذي تكون فيه السنة حاكمة علي القرآن قد كان هو الآلية الأخطر; وخصوصا بعد ما جري من التعالي بالسنة إلي مقام الوحي من جهة, وما تبع ذلك من تثبيت حجية خبر الواحد علي النحو الذي أدي إلي ما شهدته من التضخم والاتساع الهائل.
وقد بدأ هذا التضخم في منظومة الأخبار مع الإمام أحمد ابن حنبل الذي اتسع مسنده ليتضمن نحو أربعين ألف حديث; قيل انه انتقاها من مليون حديث أمسكت بها حافظته, ودخلت جميعها في فئة السنة الحاكمة علي القرآن. فقد قرر ابن حنبل- حسب باحث كبير- أن طلب علم القرآن يكون عن طريق السنة, وأن طلب الدين يكون عن طريق السنة, وأن الطريق المعبد لطلب فقه الإسلام وشرائعه الحق هو السنة نفسها, وأن الذين يقتصرون علي الكتاب من غير الاستعانة بالسنة في بيان وتعرف شرائعه يضلون سواء السبيل; وبما يعنيه ذلك من الوضع المركزي الحاكم للسنة علي الكتاب. ولعل مقارنة بين عدد ما ورد في موطأ ابن مالك من الأخبار المنسوبة إلي النبي الكريم(والتي تجاوزت الستمائة حديث بقليل) وبين عدد ما ورد منها في مسند ابن حنبل(والذي بلغ أربعين ألف حديث) ليقطع بما جري من تضخم المنظومة الخبرية علي هذا النحو الهائل. والمهم أن هذه المنظومة الخبرية التي جري إدراجها تحت مظلة السنة قد أصبحت- حسب ابن حنبل- هي الطريق الذي لابد أن يدخل منه المرء لطلب علم القرآن والدين والفقه والشريعة, وإلا فإنه يمضي في طريق الضلالة.
ولقد كان ذلك هو الذي فتح الباب أمام استمرار قواعد التقليد الاجتماعي والعرفي المتوارثة; والتي جاء القرآن يسعي إلي زحزحتها. وبالطبع فإن التمييز بين الرجل والمرأة قد كان من

بين ما جاء القرآن يسعي إلي زحزحته, ولكن هذه القواعد المتوارثة قد استطاعت تحييده; وعلي النحو الذي انتهي- وللمفارقة- إلي اعتبارها من مقررات القرآن نفسه. فقد انفتح الباب أمام ضروب من الأحكام التي تكرس التمييز ضد المرأة; والتي لا مستند لها إلا تلك المنظومة الخبرية الواسعة المتخفية تحت قناع السنة. وحين كانت تخلو تلك المنظومة الخبرية مما يسند هذه التقاليد, فإن عمليات توجيه القرآن نحو تثبيتها كانت تتم من خلال آلية الإجماع بالذات. فكثيرا ما كان يلجأ المفسر أو الفقيه, حين لا يجد في منظومة الأخبار ما يدعم مقاصده إلي تثبيت التقليد, إلي رفع سلاح إجماع جمهور العلماء ليخفي خلفه مقاصده; ومن دون أن يسأل عن الأصل في هذا الإجماع. وكمثال علي ما يفعله التقليد المتوارث الخاص بالتمييز ضد المرأة بالقرآن; فإنه يمكن الإشارة إلي ما جري من الاستناد إلي آية وليس الذكر كالأنثي- آل عمران:36 في تثبيت خطاب التمييز ضد المرأة, بوصفه خطابا من الله. وهنا فإن وجه الغرابة يأتي من أن قراءة موضوعية لتلك الآية تنتهي, لا محالة, إلي أن خطاب التمييز ضد المرأة ليس أبدا من الله.

ولعل نقطة البدء في هذه القراءة تنطلق من الوعي بأن آية وليس الذكر كالأنثي قد وردت في سياق حواري بين الله(جل جلاله) من جهة, وبين امرأة عمران من جهة أخري. وفي سياق هذا الحوار فإن النطق بهذه الآية قد ورد علي لسان امرأة عمران, وليس علي لسان الله ذاته; وبما يعنيه ذلك من أنها تعبر عن وجهة نظر إنسانية, وليست إلهية. إن ذلك يعني أن خطاب التمييز ضد الأنثي ليس خطابا إلهيا يرسخ الله بمقتضاه هذا التمييز, بقدر ما هو خطاب إنساني يعبر عن واقع تعيشه امرأة عمران التي نطقت به. فإن ما جعل امرأة عمران تنطق بهذا التمييز هو ما تعرفه, كخبرة معاشة, من أن مجتمعها قد جعل خدمة الكنائس عرفا في الذكور خاصة; وبما يعنيه ذلك من ترسيخ أفضلية الذكر علي الأنثي. إن ذلك يعني أن المجتمع هو الذي لا يقبل أن تقوم الأنثي بالخدمة في المعبد; وبما يرتبه علي ذلك من تدني مكانتها مقارنة بالذكر.

وحين يدرك المرء أن الله قد تقبل أن تقوم الأنثي بالخدمة في المعبد(فتقبلها ربها بقبول حسن), فإن ذلك يعني أنه لا يتبني خطاب الحط من الأنثي والتمييز ضدها; وإلي الحد الذي جعل الرازي يري إمكانية أن يكون في الآية إشارة إلي أفضلية الأنثي علي الذكر. لكن القراءة التي استقرت عند الجمهور كانت هي القراءة التي خضت لتوجيه التقليد الراسخ في الحط من الأنثي; وهو ما ظهر في قراءة الشافعية لتلك الآية علي أنها دالة علي أفضلية الذكر علي الأنثي.

نصر أبوزيد من أيديولوجيا التسلط
الى إبستمولوجيا التحرير

1- القراءة سيئة النية — الأهرام المسائي 6 يوليو 2011م

2- نصر أبوزيد وسؤال القرآن الأهرام 12 يوليو 2012م
3- هل هو حقا من غير جذور الأهرام 6 أغسطس 2010م
4- النص بين إبستمولوجيا التحرير وأيديولوجيا التسلط (قراءة في عمل نصر أي زيد)

-1-

لكي تستحق القراءة أن تكون كذلك, فإنها لا يمكن أن تكون فعلا يكرر القارئ فيه نص المقروء بقدر ما لابد لها أن تكون ساحة للتفاعل الخلاق بين القارئ والمقروء, وذلك علي النحو الذي يقدر معه(القارئ) ـ من جهة ـ علي تحرير نفسه من قبضة ضروب الفهم الراسخة والمعممة, ساعيا إلي إنتاج فهمه الخاص ضمن سياقه المغاير, كما تسمح للمقروء ـ من جهة أخري ـ بأن ينطق بما يرقد محتبسا تحت ركام الفهم الراكد الثقيل, وبما يعنيه ذلك من تحريرها للمقروء من أثقال التاريخ والإيديولوجيا المهيمنة.
وإذا كانت القراءة كنشاط معرفي منتج هي ـ هكذا ـ ساحة تحرير للقارئ والمقروء معا, فإنها حين تكون ساحة لانسراب الإيديولوجيا, لا تجاوز كونها محض سجن ينحبس فيه القارئ والمقروء معا فالقارئ الذي يتميز ـ في هذه القراءة ـ بإنحباسه الكامل في سجن إيديولوجيته, لا يفعل إلا ان يشد معه المقروء إلي داخل أسوار سجنه الحصين وحين يرفض المقروء ان يدخل معه إلي هذا السجن الضيق, فإنه يلفظه ويسكت عنه, باعتبار انه يكون ـ في هذه الحال ـ مفتقرا لشروط العلمية التي تحدد ايديولوجيته معاييرها الصارمة.
وإذا كانت القراءة الإيديولوجية هي تلك التي تمارس فيها الإيديولوجيا طغيانها علي المقروء عبر وساطة القارئ وبما يعنيه ذلك من جفافها وبؤسها, فإن ثمة قراءة هي أكثر بؤسا منها, وأعني بها تلك القراءة التي يمارس فيها القارئ طغيانه الشخصي علي ما يقرأ تلك هي القراءة بالنية بصرف النظر عن مضمون تلك النية وضمن هذه القراءة بالنية, فإن القارئ لا ينشغل بما يقرأ

كموضوع مستقل عن من أنتجه, بقدر ما لا يري فيه إلا انعكاسا لنية هذا الذي انتجه, والتي يقطع بأنه يعرفها علي نحو خاص والحق أن القارئ بالنية لا يقرأ ما تقع عليه عيناه, بقدر ما يقرأ ما تنطوي عليه جوانحه من الهوي والأوهام عدد كبير من القراء الذين أتاحت لهم الحداثة ان يتفاعلوا بتعليقات مكتوبة مع ما تنشره الصحف الإليكترونية هم نماذج دالة علي هذا النوع من القراءة بالنية فالمرء يقرأ ما كتبه هذا المعلق(الإليكتروني), فلا يري اثرا لقراءة بقدر ما يري نشرا لما يسكن جوانحه علي متن النص المنشور.

وبالطبع فإن هذه القراءة بالنية التي لا يحتكم فيها القارئ إلي ما يتجاوز هواه الشخصي, هي أدني من القراءة الإيديولوجية التي يظل القاري فيها محتكما إلي قواعد إيديولوجيته المجاوزة لذاته, ولو كانت حتي قواعد غير موضوعية وأعني أن هناك في إطار القراءة الإيديولوجية, شيئا مستقلا عن ذات القارئ يحاول أن يربط المقروء به, وأما في إطار القراءة بالنية فإنه لا شئ إلا محض ذات القارئ ـ أو حتي انفعاله الجامح ـ هو ما يرتبط به المقروء.

ولسوء الحظ, فإن أغلب القراءات التي كان نصر أبو زيد موضوعا لها, كانت من قبيل هذه القراءة بالنية, وفي أكثر حالاتها بؤسا وسوءا فليس من شك في أنها النية السيئة, لا سواها هي ما يقف وراء القول بأن مفهومه عن القرآن كمنتج ثقافي لا يعني إلا أنه يجعل من القرآن مجرد منتج بشري وهكذا فإن المفهوم قد تحول إلي إنكار للمصدر الإلهي للقرآن, بدلا من ان يكون تحديدا للكيفية التي تنبثق بها النصوص داخل الثقافة, وذلك من دون أن يكون السؤال عن مصدرها موضوعا للانشغال وإذا كان القول بأن القرآن منتج ثقافي لا يعني إلا بيانا للكيفية التي انبثق بها في الثقافة فإن ذلك بعينه هو ما فعله السيوطي في كتابه الذائع الإتقان في علوم القرآن والزركشي في كتابه البرهان في علوم القرآن, وبكيفية تتناسب ـ بالطبع ـ مع الإطار المعرفي الذي ساد عصرهما ومن جهة أخري فإن الله تعالي نفسه يقرر أن إنزال القرآن عربيا يرتبط بالقصد إلي أن يكون قابلا للفهم من المتلقين, وبما يعنيه ذلك من أن قابلية القرآن للفهم هي أحد المقاصد الإلهية وبالطبع فإن قابلية القرآن للفهم لا تكون بمحض الإنزال باللسان العربي بل وبقدرته علي التجاوب مع اهتمامات الناس وأسئلتهم وحاجاتهم(وهو ما يكشف عنه علم اسباب النزول) وغني عن البيان ان القرآن في تفاعله(رفضا وقولا وتعديلا) مع الثقافة التي هي جماع أسئلة الناس وإجاباتهم وحاجاتهم وتوقعاتهم إنما يحددها ويتحدد بها في آن معا وعبر هذا التحديد والتحدد المتبادل, الذي يكون فيه القرآن بمثابة استجابة السماء لمطالب أهل الأرض, فإنه يكون منتجا ثقافيا وإذ يري القارئ بالنية السيئة ان اعتبار القرآن منتجا ثقافيا يؤدي إلي إنكار مصدره الإلهي, لما يتصوره من تعارض ذلك مع القول بوجود أزلي سابق للقرآن فإن ذلك يعني أنه يرتب قوله بالمصدر الإلهي للقرآن علي ضرورة القول بوجوده الأزلي السابق وإذا كان تراث الإسلام قد اتسع لمن يقولون بخلق القرآن, من دون أن يتعض ذلك مع إيمانهم بمصدره الإلهي, فإن ذلك يعني ان القول بالمصدر الإلهي بالقرآن لا يتوقف علي القول بوجوده الأزلي السابق ومن جهة أخري,. فإنه إذا كان ثمة من السلف من يرفض القول بوجود أزلي سابق له, ويمضي إلي القول بأنه مخلوق(أو منتج داخل الثقافة), ومع ذلك فإنه لم يتعارض للتفكير والطرد من الملة, فإن ذلك لا يكشف فقط عن رحابة الأقدمين مقارنة بأهل زماننا, بل يكشف ـ وهو الأهم ـ عن جهلنا الكامل بمن يدعي أهل زماننا أنهم يعرفونهم ويتأسون بهم.

ولعل مثالا آخر علي القراءة سيئة النية لأبي زيد يتمثل فيما جري من التلاعب بمفردات نصه, علي النحو الذي يسمح للخصم بتثبيت دعواه وهكذا فإنه إذا جاز أن ثمة مفهوما ينتظم عمل أبو زيد كله, فإنه يمكن القول بأنه مفهوم التحرر من سلطة النصوص, الذي استحال, بكيد خصومه وخبثهم, إلي مبدأ التحرر من النصوص, الذي لا يحتمله نصه, ناهيك عن أن ينطق به ولعله يلزم التأكيد علي التناقض الكامل بين الصيغتين, وأعني من حيث انه فيما تحيل الصيغة الأولي إلي

التنكر لعلاقة ما مع النص, يحضر فيها كسلطة, فإن الصيغة الثانية تنطوي علي التنكر للنص بذاته وإذن فإنه السعي إلي التفكير في علاقة أخري مع النص, لا كسلطة لا تسمح إلا بترديده وتكراره, بل كنقطة ابتداء للوعي ينطلق منها مستوعبا ومتجاوزا إلي ما بعدها, وبكيفية تسمح للنص ذاته بأن يتكشف عن ممكناته المضمرة التي يستفيد منها حياته الحقة, والتي لا يمكن أن يسمح لها التكرار بالانكشاف والظهور ولعل ذلك يعني أن التحرر, هنا, لا يكون فحسب, للوعي من سلطة النص, بل ويكون للنص أيضا, وأعني من حيث يسمح لممكناته الكامنة بالتفتح وهكذا يبدو وكأن الأمر,في جوهره, لا ينطوي علي ما هو أكثر من السعي إلي الانتقال بالنص من علاقة تكرره, إلي علاقة تحرره. وهكذا فإن سوء النية لا يصيب أبازيد فقط من حيث يدينه ويقصيه, بل ويلحق أضرارا بالغة بالقرآن نفسه من حيث يجعله أسير دائرة الترديد والتكرار.

-2-

سوف يكتشف الكافة, ولو بعد مرور بعض الوقت, أن قدرة الإسلام علي التفاعل المنتج والخلاق مع العصر, وعلي النحو الذي يتحول معه من عنوان علي أزمة يعاني المسلمون وغيرهم من تداعياتها السلبية, إلي مشروع خلاص للبشر علي العموم. إنما يرتبط بالقدرة علي إثارة سؤال القرآن وإعادة التفكير فيه علي نحو يتسم بالجرأة والمسئولية. ولقد كان ذلك تحديدا هو ما انشغل به الراحل الكبير نصر حامد أبوزيد الذي أدار الشطر الأعظم من حياته(التي أنهاها موته الإسيان قبل عامين بالضبط من الآن) حول هذا السؤال المركزي والتأسيسي. ورغم ما جره هذا الانشغال علي الرجل من مطاعن في دينه وعقيدته(وبما ترتب علي ذلك من التشويش علي جدية ورصانة إنجازه, و حال دون التفاعل النقدي المثمر معه), فإن للمرء أن يقطع بأن وقتا طويلا لن يمر قبل أن يكتشف الفاعلون في مجال الدرس الإسلامي القيمة الكبري لهذا الإنجاز الرصين, ويدركوا ضرورة إعادة اكتشافه, والبناء فوقه.
فقد أدرك الرجل أن القرآن قد حوصر بشبكة من المفاهيم والتصورات التي وجهت عمليات فهمه وقولبتها, ووضعت لها حدودا وآفاقا لا تخرج عنها, واكتسبت علي مدي القرون- ورغم مصدرها البشري- قداسة توازي تلك التي للقرآن ذي المصدر الإلهي. ولسوء الحظ, فإن هذا الحصار قد أضر بالقرآن وبالمسلمين في آن معا. فقد أعجز القرآن عن أن يكون مصدرا للإلهام في عالم متغير, وأجبر المسلمين, إبتداء من اضطرارهم للانحباس ضمن تحديدات هذه المفاهيم الراسخة, علي التعيش عالة علي غيرهم من صناع العصر والفاعلين فيه. ومن هنا ما بدا من ضرورة الإنعتاق من أسر تلك التحديدات, واستعادة القرآن الحي السابق عليها; والذي كان- وللمفارقة- قرآن النبي وصحابته الأكرمين. وبالطبع فإنه يبقي وجوب الانتباه إلي ما يؤشر عليه هذا المسعي الانعتاقي من التمييز بين القرآن الذي صار موضوعا لتقليد جامد تقوم عليه مؤسسة حارسة ترعاه وتحفظه, وبين القرآن المنفتح الحي السابق علي رسوخ هذا التقليد; والذي تزخر المصادر القديمة بما يرسم صورة متكاملة له مما يتواتر منسوبا إلي النبي الكريم والجيل الأول من الذين تلقوا وحيه الخاتم.وهنا يلزم التأكيد علي أن الأمر لايتعلق بأي تحول في طبيعة القرآن ذاته. بقدر ما يتعلق بتحول في نوع العلاقة معه; وأعني من علاقة مع القرآن كان فيها ساحة يتواصل فوقها الناس بما تسمح به مقتضيات الواقع والأفهام. إلي علاقة بات يجري معها فرضه كسلطة إخضاع بالأساس. وللغرابة. فإن هذا التحول قد كان من الإنجازات الكبري لبني أمية بالذات. فرغم الوعي, من جهة,بضرورة وجدوي ما قام به الخليفة الثالث عثمان بن عفان من تقنين المصحف. فإنه يبقي لزوم الإشارة إلي ما صاحب هذا العمل مما يقال أنه الإنتقال من القرآن الناطق إلي القرآن الصامت; وبما ينطوي عليه هذا الإنتقال من إهدار ثرائه وحيويته. ومن جهة أخري, فإن ما قام به الأمويون. إبان صراعهم السياسي مع الإمام علي بن أبي طالب, من رفع المصاحف علي أسنه الرماح والسيوف كان الواقعة الكاشفة عن إرادتهم في تثبيت القرآن كسلطة حارسة لسلطانهم, وذلك بعد أن تبدي لهم جليا أن فاعليته في إنقاذ هذا السلطان تفوق فاعلية السيف

بكثير. وغني عن البيان أن هذا التمييز بين قرآن النبي الحي وبين القرآن المنحبس وراء التقييدات التي تفرضها السلطة, إنما يعكس ما يكاد يكون تقابلا يعرفه دارسو الأديان علي العموم بين دين التقليد الذي تحرسه مؤسسات السلطة لتسوس به الناس, وبين الدين الحي الذي يقصد إلي إذكاء الوعي وتحرير الإرادة. وإذ تحرس المؤسسة دين التقليد, لأنه يكون حارسا لها بدوره, فإن سعيا إلي تحرير الدين من سطوة التقليد, واستعادته في انفتاحه وحيويته الأولي, سوف يعري تلك المؤسسة مما تستر به عورتها. ومن هنا أن انتقام المؤسسة من هؤلاء الساعين إلي استعادة الدين الحي يكون قاسيا حقا, لأن ذلك يكون بمثابة تعرية لها من غطائها الإيديولوجي. وللغرابة فإن الجمهور الذي يكون القصد إلي تحريره من القبضة المهيمنة للمؤسسة هو ما يقف وراء السعي إلي استعادة الدين في حيويته وإنفتاحه, يكون هو الآداة التي تنتقم بها المؤسسة من هؤلاء الساعين إلي تعريتها; وذلك بمثل ما جري لأبي زيد الذي لم يستهدف إلا إستعادة قرآن النبي المنفتح الحي, فجعلت منه مؤسسة التقليد منكرا للوحي, وأطلقت الجمهور ضده.
وإذ يكشف ما سبق عن أن ما جري لأبي زيد هو من فعل سلطة تسعي إلي حفظ وجودها, وإطاله أمد بقائها, فإنه يلزم فضح ما يقف وراء هذا المسعي الأناني من تثبيت القرآن المنحبس وراء القواعد, أو بالأحري التقييدات, التي ترسخت عبر القرون, ولو كان ذلك علي حساب قرآن النبي المنفتح الحي. وهنا يلزم التنويه بأن أحدا لو توفر علي جمع الروايات الكثيرة المتواترة عن النبي وصحبه الكرام بخصوص القرآن(تنزيلا وتدوينا ولغة وتداولا وجمعا وتأليفا), لأمكنه رسم صورة له تغاير- أو حتي تناقض- الصورة التي استقرت له عبر القرون اللاحقة بفعل السلطة, والتي يكاد يغيب منها الإنسان علي نحو كامل. وعلي العكس تماما من تلك الصورة السلطوية, فإن السمة الرئيسة للقرآن, بحسب المتواتر عن النبي وصحبه, هي في انفتاحه علي الإنسان واتساعه له علي نحو يثير الاندهاش; وإلي الحد الذي يكاد معه الإنسان يكون هو مركز دائرته وقطب رحاه.
والحق أن أبا زيد لم يفعل شيئا إلا السعي إلي استعادة هذا القرآن المنفتح الحي(والذي هو- وللمفارقة- قرآن النبي), وأمسك في سنواته الأخيرة بالمفهوم الذي يقدر به, أكثر من غيره, علي تحقيق مسعاه; وأعني به مفهوم الخطاب. وإذ يؤشر ذلك علي تحوله عن المفهوم المركزي الذي تمحورت حوله مقارباته الأولي للقرآن; وأعني به مفهوم النص بعد أن تبدي له عجز المفهوم وقصوره عن الإحاطة بعالم القرآن المنفتح الحي, فإن ذلك يكشف عن روح منفتحة تخاصم التحجر والانكفاء, وعن عقل لم يكف عن التساؤل, وهو ما تبدو مصر ف مسيس الاحتياج إليه الآن.

-3-

يعتقد الكثيرون أنه إذا كان لابد من الإحالة إلي سلفٍ للمفكر الكبير نصر حامد أبوزيد، فإنه ليس من سلفٍ للرجل إلا بعض المستشرقين الذين دأبوا علي طعن الإسلام والكيد له، ومن يسير في ركابهم من الوكلاء المحليين الصغار، وبما يعنيه ذلك من تصور إجتهاده مقطوع الصلة بالكليِّة عن تراث الإسلام الزاخر. والحق أنه إذا كان جوهر عمل نصر واجتهاده يقوم، في العمق، علي كيفية في تأسيس العلاقة مع النصوص، لا بما هي علاقة سلطة، بل بما هي علاقة حوار، فإنه يلزم التنويه بأن هذا التصور، الذي يقوم عليه اجتهاد الرجل، إنما يضرب بجذوره في قلب اللحظة الأكثر مركزية التي تحددت فيها مصائر الإسلام بأسره، وأعني بها لحظة الفتنة. وفقط فإن هذا التصور قد راح يتعرض لعمليات إقصاء وإزاحة انتهت، ليس فقط إلي إخراجه من ساحة الإسلام، بل وإلي إعتبار حامله خارجاً عن الدين والملة.
فعندما اتجه الصحابي الجليل "عمار بن ياسر" - إبان وقعة صفين - بخطابه إلي بني أميَّة قائلاً: "نحن ضربناكم علي تنزيله، واليوم نضربكم علي تأويله"، فإنه كان يكشف عن وعي لافت بحقيقة أن الصراع الذي تفجَّر في تلك الوقعة الأسيفة - التي لعبت الدور الأبرز في توجيه ما جري في

الإسلام علي صعيد السياسة والثقافة - هو صراعٌ علي التأويل، في الجوهر. وإذا كان سؤال التأويل هو، علي نحو ما، سؤالٌ عن الكيفية التي تتأسس بها العلائق مع النصوص، فإن ذلك يعني أن ما جري آنذاك كان، في أحد وجوهه، صراعاً علي كيفية تأسيس العلاقة مع النص (الذي هو القرآن بالطبع).
وللمفارقة فإن التأمل في مواقف الفريقين المتقاتلين في صفين، يكشف عن كيفيتين متباينتين في تأسيس العلاقة مع النص - القرآن. فإنه إذا كانت واقعة رفع المصاحف علي أسنة الرماح تمثل استدعاءاً صريحاً للنص ليلعب دوراً في الصراع السياسي المحتدم، فإن ما تنطوي عليه تلك الواقعة من دلالة القرآن والربط بين المصحف والرمح أو السيف، يكشف عن تصور "بني أميَّة" للعلاقة مع النص بما هو قوة إخضاع، تحققوا من أنها أكثر نجاعة من السيف نفسه؛ وذلك من حيث ما تأدت إليه من إيقاف حرب لم يفلح السيف وحده في وضع حدٍ لها. وهكذا فإن النص، ومع بني أميَّة بالذات، كان لابد أن يتحول إلي سلطة، أو - بالأحري - إلي قناعٍ لسلطة تحتجب خلفه وتمارس تحت رايته أقسي ضروب التسلط والقمع. فإنه إذا كان السيفُ هو آداة بناء السلطة وحراستها، فإن ما حدث من تعليق النص - القرآن عليه، سوف يجعل منه (أي القرآن) محض امتدادٍ للسيف في تثبيت نفس السلطة وحراستها. وبالطبع فإنه حين يصبح دور النص هو حراسة السلطة، فإن تلك السلطة سوف تكون هي الأحرص- حماية لنفسها- علي تحويله، هو نفسه، إلي سلطة؛ وبما يعنيه ذلك من التعالي به عن إمكانية أن يكون موضوعاً للقراءة والسؤال، حيث ستصبح مساءلة النص مساءلة لسلطة السياسة التي تحتجب خلفه. وهكذا فإنه يتم- ضمن هذا السياق- إلغاء التمييز بين "سلطة السياسة" وبين "سلطة النص"، وعلي النحو الذي جعل معاوية يعتبر ما قضي به من توريث سلطته لإبنه يزيد، بمثابة القضاء النازل من الله، والذي لا راد له أبداً. وليس من شك في أن تحوُّل النص إلي سلطة لابد أن يدخل به إلي دائرة التكرار والجمود، وذلك لاستحالة التعاطي معه، بما هو سلطة، علي نحو يسمح بتفجير دلالاته الكامنة الخصبة. وفقط سيصبح النص "أيقونة" يتبرك بها الناس ويتمسحون بها ويتمتمون بمفرداتها, ولكنه سيفقد كل حياته وديناميته.
وإذا كانت تلك الكيفية في العلاقة مع النصوص هي التي تحققت لها الهيمنة والسيادة كاملة في الإسلام، فإن ما صار إليه الإمام علي - في تعليقه علي ما قام به بنو أميَّة من رفع المصاحف علي آسنة الرماح - من "إن القرآن كتاب مسطور بين دفتين، لا ينطق بلسان وإنما ينطق عنه الرجال"، إنما يكشف عن كيفية أخري في تأسيس العلاقة مع النصوص، تنبني علي الإقرار بدور بالغ المركزية للإنسان في إنتاج دلالة النص، وبما يترتب علي ذلك من ضرورة تصور النص، لا بما هو قوة إخضاع وإجبار، بل بما هو ساحة للتفاعل والسؤال والحوار. ولعل ذلك ينبني علي حقيقة أنه إذا كان الإنسان يدخل (وعياً وواقعاً) في تركيب وحي التنزيل (وهو ما يُستفاد، من جهة، من تعدد وتباين لحظات هذا التنزيل بحسب حاجات الواقع ومستوي تطور الوعي، كما يُستفاد، من جهة أخري، من حقيقة أن القرآن نفسه قد ظل يتنزل وحياً علي مدي يقترب من ربع القرن متجاوباً مع أسئلة الوعي والواقع)، فإنه يستحيل تصور هذا الإنساني معزولاً عن فعل التأويل.
وهنا تحديداً تضرب طريقة نصر في مقاربة النص - لا كسلطة، بل كساحة للحوار والسؤال - بجذورها العميقة. إنه يتواصل، مُسلحاً بكل ما تم إنتاجه علي مدي القرون من آدوات ورؤي منهجية ومعرفية، مع ما يمكن القول أنها طريقة الإمام علي في مقاربة النصوص. وغنيٌّ عن البيان أنه إذا كانت الهزيمة السياسية للإمام علي قد إنتهت إلي الإقصاء والتهميش الكامل لطريقته، فإن أي سعي لاستعادتها من ركام المُهمَش والمسكوت عنه كان لابد أن يجد نفسه، لا في مواجهة سلطة السياسة فقط، بل وفي مواجهة سلطة السائد والمستقر، وهي الأعنف والأعتي.
وإذا كان الباب قد انفتح واسعاً مع هزيمة الإمام علي وإقصاء طريقته، أمام بني أميَّة لتثبيت طريقتهم في تأسيس العلاقة مع النصوص بما هي علاقة سلطة وإخضاع- وذلك كجزء من سعيهم إلي تحصين سلطتهم وحراستها - فإنهم قد راحوا يراوغون معتبرين التنكر لطريقتهم تلك، بمثابة نوع من الإنكار للنص نفسه. ولقد كانت تلك المراوغة - وتظل للآن - هي السلاح الذي يجري الانتقام به من نصر أبوزيد؛ حيث جري التعامل مع دعوته للتحرر من "سلطة" النصوص، بإعتبارها دعوة للتحرر من النصوص. وبالطبع فإنه إذا كان لا يمكن لأحدٍ، ألبتة، أن يقول بإنكار الإمام علي

للنص، حيث الأمر يتعلق فقط بإنكاره لضربٍ من العلاقة معه، فإنه لا يمكن، بالمثل، القول بإنكار نصر أبوزيد للنصوص، بل الأمر يتعلق أيضاً بإنكاره لضرب من العلاقة معها تكون فيها "سلطة" لا سبيل بإزائها إلا للترديد والتكرار، وليست "نقطة بدءٍ" ينطلق منها الإنسان، عبر السؤال والحوار، إلي بناء وعي مطابق بعالمه. وللمفارقة فإن تصور النص كسلطة لا يؤول فقط إلي إهدار الوعي الذي لن يكون مسموحاً له، بإزاء تلك السلطة، إلا أن يكرر ويردد، بل وينتهي إلي الإفقار المعرفي الكامل للنص نفسه؛ وذلك من حيث يستحيل عبر الترديد والتكرار الكشف عن كل ما يكتنزه النص من ممكنات خلاّقة هي أساس حياته الحقة. وإذن فإنه التباين بين موقفين من النص؛ أحدهما يجعله قوة إبداع، والأخر يجعل منه قوة إخضاع. ولقد إنحاز نصر للموقف الأول, وراح يسعي في سبيل بلورة إطار مؤسسي يستوعب إجتهاده ويقوم عليه؛ وهو الإطار الذي بدأ يتفتح في الفضاء الإندونيسي من خلال المعهد الدولي للدراسات القرآنية الذي كان محط إهتمام عديد من الشخصيات المؤثرة في عالم الإسلام كان علي رأسهم الرئيس الإندونيسي الراحل عبدالرحمن واحد وغيره من الذين يدركون أزمة المجتمعات الإسلامية مع نفسها ومع غيرها، ويؤمنون بقدرة الإسلام علي الإسهام الفاعل في إغناء عالمنا الراهن.

-4-

تبلغ مركزية "النص" فى بناء الحضارة العربية الإسلامية حد إمكان نسبتها إليه؛ وعلى نحو ما يُقال من "إن الحضارة المصرية القديمة هي حضارة ما بعد الموت، وأن الحضارة اليونانية هى حضارة "العقل"، أما الحضارة العربية الإسلامية، فهي حضارة النص"[1]. وإذا كان أحداً لا يقدر على المجادلة فى إمكان تلك النسبة، فإن المجادلة تنشأ حول ما إذا كان القرآن هو الأصل فى سيادة تلك "النصيَّة" على بناء تلك الحضارة، أم أنه قد جرى تحويل القرآن نفسه إلى "نص" ليتسنى تأبيد نزعة نصيَّة تتسيَّد الثقافة التى تنزَّل فيها أصلاً. وبعبارة أخرى: هل يكون القرآن هو الأصل فى نصيَّة الحضارة، أم أنه هو الضحية الأكبر لتلك النصيَّة؟. ولعل الأهمية القصوى لذلك السئوال تتأتى من قران الإتباعية والنصية؛ وعلى النحو الذى يجعل القرآن هو أصل "الإتباعية" التى يعانى المسلمون من تبعاتها الثقيلة حتى الآن، فى حال ثبوت أنه الأصل فى "النصِّية"، وليس ضحيتها.

وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كانت "الإتباعية" تفترض، أولياً, حضور أصل أول؛ وأعنى من حيث لا إتباع إلا لأصل مسبق (يكون سلطة)، فإنه يلزم التنويه بأن حضور الأصل لا يستلزم، آلياً، إنبثاق (أو غلبة) الإتباعية بالضرورة. بل الأصل قد يحضر من غير أن تقترن به الإتباعية أبداً, وأما الإتباعية فإنها لا تحضر أبداً من غير أصل؛ وإلى حد إمكان إفتراض أنها قد تضع بنفسها الأصل (وكسلطة بالذات)، إن لم تجده قائماً. فالحق أن الأصل لا يضع نفسه كأصل؛ هو سلطة يلزم إتباعها والإنصياع لها, بقدر ما يجرى فرضه, على هذا النحو, بتأثير فاعلية تتموضع خارجه؛ وهى فاعلية تنتمى إلى الثقافة بمعناها الأنثروبولجى الواسع والأقدم، وليس إلى مجرد شكلها المكتوب المحدود والأقرب. وإذ يحيل ذلك إلى أن الإتباعية لا تكون, هكذا, نتاجاً للأصل بمجرده، بل نتاج كيفية فى مقاربته، وطريقة فى التعامل معه، فإنه يمكن المصير من ذلك إلى أنها تتحدد، كممارسة ثقافية, بكيفية فى إشتغال الوعى على نحو ما؛ ولكنها سرعان ما تستعيد المبادرة

---

[1] - نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص؛ دراسة فى علوم القرآن (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة 1993, ص 11.

فتحدد عمل الوعي، بمثل ما كان هو المحدد لها. وبالرغم من أن هذه الكيفية فى إشتغال الوعى، التى تؤطر الإتباعية وتحددها, إنما تجد ما يؤسسها داخل بنية ثقافية أعمق، لها شروطها الموضوعية المجاوزة لما هو فردى، فإنها- أى هذه البنية وما يرتبط بها من طرائق فى إشتغال الوعى- لا تتجلى إلا من خلال عمل الأفراد؛ وخصوصاً أولئك الذين يكونون الأقدر من غيرهم على التعبير الأجلى عنها فى أكثر صورها شمولاً وتماسكاً. وإذ تكون نصوص هؤلاء الأفراد هى النصوص التأسيسية فى ثقافة ما, فإن هذه التأسيسية لا تتآتى من كون هذه النصوص تختزل البنية الكامنة فى الثقافة, وتجليها فى أكثر صورها شمولاً وكليةً فحسب، بل ومن كونها تصوغ هذه البنية وتعيد إنتاجها ضمن فضاءات جديدة لم تعرفها من قبل. ومن هنا تأسيسية نص كل من الشافعى والأشعرى؛ وأعنى من حيث ينطويان على ما يمكن إعتباره صوغاً وإعادة إنتاج للبنية الكامنة فى الثقافة, بالمعنى الأنثروبولوجى البدوي الأقدم، ضمن فضاء الثقافة المكتوبة فى الإسلام. وبالطبع فإن ذلك يؤول إلى أن الثقافة المكتوبة. وأعني بالذات تلك التى سادت فى الإسلام, لم تفلت من قبضة التوجيه الحاسم للثقافة بالمعنى الأنثربولوجى الواسع؛ والتى تضرب بجذورها الأعمق فيما يسبق الإسلام ويتعداه.

إن ذلك يعنى أن الثقافة، التى تسيَّدت فى الإسلام، لم تصبح إتباعية لأن نصاً (هو القرآن) قد فرض نفسه داخلها كأصل يلزم إتباعه، بقدر ما إن هذا النص نفسه، قد جرى وضعه كأصل (للإتباع وليس الإبداع) داخل هذه الثقافة- وبما ينطوى عليه هذا الوضع من إهدار الممكنات الكامنة لذلك النص- وذلك بفضل ما تنطوى عليه تلك الثقافة أصلاً, من إتباعية كامنة؛ تضرب بجذورها الأعمق فى أشكال وجود، وأنساق ثقافة, سابقة- فى تشكُّلها- على إنبثاق وظهور هذا النص ذاته. وفى كلمة واحدة، فإن القرآن هو ضحية الإتباعية, وليس أصلها.

وللمفارقة, فإن هذا الوضع للقرآن كنصٍ داخل الثقافة- وهو الأمر الذى وإن تبلور متأخراً، إلا أن مقدماته تقوم كاملة فى بنية الثقافة- قد مضى ضداً على ما أراده القرآن لنفسه. فعلى تعدد وتنوّع تسميات القرآن لنفسه (كالذكر والبيان والتنزيل والفرقان والكتاب والهدى والبلاغ)، فإنه لم يطلق على نفسه تسمية النص أبداً. ولعل موازنة بين تلك التسميات تكشف عن أن القرآن قد أراد لنفسه أن يكون كتاباً، لا نصاً. إذ فيما لم ترد- مطلقاً- كلمة "نص" فى آي التنزيل للدلالة على القرآن أو على غيره (من الكتب الأسبق)، فإن كلمة "الكتاب" قد وردت فى تلك الآيات لما يقترب- أو يكاد- من الثلاثمئة مرة تقريباً، للإشارة إلى القرآن نفسه[2] وإلى غيره من صور الوحي التى تنزَّلت على الأنبياء السابقين[3]، أو للإشارة إلى أصحاب الأديان السابقة من "أهل الكتاب"[4]، وللدلالة أيضاً على الكتاب الحاوي للمعرفة الإلهية الأكمل والأشمل؛ أواللوح المحفوظ[5].

---

[2] - "ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين" البقرة 2. "نزَّل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل". آل عمران 3. "هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب" آل عمران 7.

[3] - "وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان" البقرة 53. "وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة" آل عمران 81. "فإن كذبوك فقد كُذِب رسل من قبلك جاءوا بالبينات والزبر والكتاب المنير" آل عمران 184.

[4] - "يأهل الكتاب لم تُلبسون الحق بالباطل" آل عمران 71. "ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يرده إليك" آل عمران 71. "من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون كتاب الله" آل عمران 113.

[5] - "ما فرطنا فى الكتاب من شئ" الأنعام 38. "ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين". الأنعام 59. "والطور وكتاب مسطور" الطور 2. "إنه لقرآن كريم فى كتاب مكنون" الواقعة 78.

وهنا يلزم التنويه بأن تقديم القرآن لنفسه ككتاب، وليس كنص، يرتبط بحقيقة أن النص- بحسب تعريفه- هو الواضح البيِّن الذى لا يحتاج إلى تفسير، والذى لا يمكن بالتالي أن يكون موضوعاً لقراءة، بل لمجرد الترديد والإستظهار، وذلك على العكس تماماً من "الكتاب" الذى لا يمكن بحسب طبيعته إلا أن يكون موضوعاً للقراءة، وليس التكرار. وبالطبع فإن صعوبة أن يكون القرآن نصاً تتآتى من إستحالة تصوره من قبيل الظاهر الذى لا يحتاج إلى قراءة وتفسير. ففضلاً عن ما ينطوي عليه ذلك من تصور القرآن نصاً مغلقاً وفى غاية الفقر الدلالي، فإنه يتعارض مع ما أورده الأصوليون أنفسهم من أن "النصوص- فى القرآن- عزيزة نادرة". وهنا ينبثق السؤال: كيف تكون النصوص عزيزة، وإلى حد الندرة، فى القرآن- وإلى حد ما يُقال من أن جزءاً من آية واحدة فقط من آياته هى التى تحتمل، لوضوحها وظهور دلالتها، أن تكون نصاً[6]- بينما يُصار إلى أن القرآن بأسره يعد نصاً؟.

والغريب حقاً أن يكون القدماء أيضاً "لم يشيروا إلى القرآن والحديث بإسم النصوص، كما نفعل فى اللغة المعاصرة، بل كانوا فى العادة يستخدمون دوالاً أخرى كالكتاب والتنزيل والقرآن للدلالة على النص القرآني، وكانوا يستخدمون دوالاً مثل الحديث أو الآثار أو السنة للإشارة إلى نصوص الحديث، وكانوا يشيرون إليهما معاً بإسم الوحي أو النقل. وكانوا حين يشيرون إلى "النص"، فإنما كانوا يعنون به جزءاً ضئيلاً من الوحي؛ أو بعبارة أخرى ما لا يحتمل أدنى قدر من تعدد المعنى بحكم بنائه اللغوي"[7]. ولعله يمكن, هكذا، ترجيح القول بأن التكريس الكامل للتعاطي مع القرآن قد أعلن عن نفسه، بلا مواربة، مع إطلالة عصور الإنحطاط والتقليد المتأخرة التى توقفت فيها عملية القراءة وإنتاج الجديد, ولم يعد ثمة إلا محض الإستظهار والترديد.

ولعله يتفق مع تقديم القرآن لنفسه، ككتاب للفهم، وليس كنص للإستظهار والحفظ، حملته القاسية على أصحاب الأديان السابقة لأنهم جعلوا كتبهم موضوعاً لمجرد الحفظ والإستظهار فحسب. ففي تفسيره لآية: "مثل الذين حُملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفاراً"- الجمعة 5- أورد إبن كثير ما يلي: "يقول تعالى ذاماً لليهود الذين أُعطوا التوراة وحُمِّلُوها للعمل بها، ثم لم يعملوا مثلهم فى ذلك كمثل الحمار يحمل أسفاراً؛ أى كمثل الحمار إذا حمل كتباً لا يدري ما فيها، فهو يحملها حملاً حسياً، ولا يدري ما عليه، وكذلك هؤلاء فى حملهم الكتاب الذى أُوتوه، حملوه لفظاً, ولم يتفهموه ولا عملوا بمقتضاه، بل أولوه وحرَّفوه وبدَّلوه، فهم أسوأ حالاً من الحمير, لأن الحمار لا فهم له، وهؤلاء لهم فهوم لم يستعملوها"[8]. وبالطبع فإن الحمل الغالب على مسلمي هذا الزمان للقرآن هو من نوع الحمل الحسي؛ على نحو لا يختلفون فيه مع اليهود الذين نعى عليهم القرآن حملهم الحسي للتوراة[9]. والحق أن كتاباً ينعي على المؤمنين بالكتب السابقة حملهم الحسي لهذه الكتب؛ أى حمل الحفظ والترديد فقط، لا يمكن أن يقبل من المؤمنين به أن يكتفوا بمجرد الحمل الحسي له. بل إن إدانته للحمل الحسي إنما تحيل إلى

---

[6] - "فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم, تلك عشرة كاملة". البقرة 196.

[7] - نصر حامد أبوزيد: نقد الخطاب الديني (سينا للنشر) القاهرة، ط2، 1994, ص 121- 122.

[8] - إبن كثير: تفسير القرآن العظيم (مكتبة عيسى البابي الحلبي) القاهرة، دون تاريخ، ج4، ص 364.

[9] - فالحق أن موجة التديُّن الراهن التى تكتسح بلدان العالم الإسلامي لا تعرف إلا محض إستيفاء الجانب الحسي للتديّن من إطالة اللحى وتقصير الثياب وتغطية الوجوه. وبالطبع فإن ذلك يرتبط بكون الحمل الحسي هو حملٌ أيسر بكثير من الحمل المعنوي للقرآن وللدين على العموم. وإذا كانت حسية الوعي تحيل إلى كونه لم يجاوز مرحلة الطفولة بعد، فإن الحمل الحسي الراهن للقرآن وللدين الغالب على المجتمعات الإسلامية على العموم، إنما يحيل إلى أن الوعي الغالب فى تلك المجتمعات قد إرتد إلى ما يشبه حالة طفولة الإنسانية.

توجيهه إلى نوع آخر من الحمل؛ هو "الحمل المعنوي" الذى يستحيل معه القرآن من محمولٍ على الظهر- كظهر على الحمار- إلى محمولٍ فى العقل؛ وعلى النحو الذى يصبح معه ساحة لإنتاج المعنى.

ولعل دلالة الحضور الكثيف للفظة "الكتاب" فى القرآن يرتبط بالقصد إلى نقل المُخاطَبين (وهم عرب الجاهلية) إلى المرحلة الكتابية؛ وبما يعنيه ذلك- على نحو جلي وصريح- من أن القرآن ينطوي، فى جوهره، على السعي إلى نقل عرب الجاهلية- الذين لم يعرفوا إلا نمطاً من الثقافة الشفاهية بما يصاحبها من آليات تفكير لا تسمح بأي تطور- إلى وضع حضاري أرقى. إذ الحق أن ما يرتبط بالكتابية من آليات تفكير وطرائق فى إنتاج المعرفة تقوم على التعقُّل، والملاحظة والنظر والإستنتاج المتبصِّر[10] إنما تحيل إلى وضع أرقى بكثير من ما يرتبط بالشفاهية- التى كان عليها العرب- وما يصاحبها من آليات وطرائق فى إنتاج المعرفة تعتمد على مجرد الحفظ والنقل. وبالطبع فإنه إذا كانت آليات الحفظ والنقل الملازمة للشفاهية لا تسمح إلا بنوع من التقليد والإتباعية التى إنتقدها القرآن بشدة[11]؛ إبتداءً من إعاقتها لقدرة البشر على تقبُّل هدي السماء، فإن آليات التفكُّر والتعقُّل التى تلازم الكتابية تنطوى على فتح الباب أمام ثقافة الكشف والإبداع؛ وعلى النحو الذى يسمح بنقل الواقع إلى حالة أكثر رقياً. والحق أن هذا السعي القرآني إلى ترسيخ الكتابية- بما تمثله من حالة وجود أرقى- إنما يتفق مع التطورات التى كانت تجرى فى المجتمع المكي الذى كان يعيش سيرورة تحوّل إلى مجتمع تجاري فى حاجة إلى التعاقدات المكتوبة. ولسوء الحظ فإن ما يغلب على الوعى الراهن للمسلمين من تقليد وإتباعية، وإبتعاد عن التعقُّل والتدبُّر، يكشف عن نوعٍ من الإرتداد إلى ما يكاد أن يكون الإسلام قد تنزَّل لتجاوزه.

ولعل إشكالية مقاربة القرآن كنص، لا تقف فقط عند حقيقة تعارضها مع تقديم القرآن لنفسه ككتاب على الخصوص، ولا فى أن القدماء لم يشيروا إليه كنص، بل إنها تتجاوز- وهو الأخطر- إلى ما تمارسه من مخادعة وتخليط، وبكل ما ترتب على ذلك من تثبيت بنيات ذهنية لم تزل تهيمن للآن, وذلك إبتداءاً مما تقوم به من صرف حكم الجزء النادر فى القرآن (أعنى الآية الواحدة أو حتى بعضها) على الكل الشامل (الذى هو القرآن بأسره). فإذ النص عند الأصوليين هو ما "أتى الكتاب على غاية البيان فيه، فلم يُحْتَجْ مع التنزيل فيه إلى غيره"[12] أو ما يكون "مُستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل"، والذى هو من قبيل العزيز النادر؛ حيث "النصوص عزيزة"[13] وإلى حد المصير إلى أنه "ما ثم نصٌ يُرجع إليه لا يتطرق إليه الإحتمال"[14]، فإن سحب حكم النص/الجزء

---

[10] - "قل سيروا فى الأرض فإنظروا كيف بدأ الخلق" العنكبوت 20, "قل سيروا فى الأرض ثم إنظروا كيف كان عاقبة المكذبين" الأنعام 11, "أولم يسيروا فى الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم" الروم 9, "فإنظروا كيف كان عاقبة الذين من قبل" الروم 42،"كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون" البقرة 219, إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون" الرعد 3,أنظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون" الأنعام 65, "قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون" الحديد 17، إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون" الأنفال 22, "إن فى ذلك لآية لقوم يعقلون" النحل 67.

[11] - "قالوا أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا" يونس 78, "قالوا بل نتبع ما عليه آباءنا" لقمان 21, "إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون" الزخرف 22.

[12] - الشافعي: الرسالة، تحقيق محمد سيد كيلاني (مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر)، القاهرة، ط2، 1983، ص 22.

[13] - محمود محمود الغراب (جمع وتأليف): الفقه عند الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربي (مكتبة نضر) القاهرة، ط2، 1993، ص 58.

[14] - إبن عربي: الفتوحات المكية (دار صادر) بيروت، دون تاريخ، ج1, ص 189.

(الذى أتى فيه الكتاب على غاية البيان، فلا يتطرق إليه إحتمال) على القرآن/الكل، كان لابد أن ينتهي إلى نتائج بالغة الخطر، لا على صعيد العقل فقط، بل وعلى صعيد القرآن نفسه. فإنه إذا كان الأصوليون قد صاروا- إبتداءاً من المعنى الذى تواضعوا عليه للنص من جهة، ومن إقرارهم بندرته فى القرآن من جهة أخرى، إلى صوغ قاعدة أنه: "لا إجتهاد فيما فيه نص"- ومن دون أن يؤثر ذلك على فاعلية الإجتهاد الذى كان له أن يشتغل على ما ليس بنصٍ فى القرآن وهو الأكثر، فإن الأمر سوف يختلف تماماً مع تحويل القرآن بأسره- بحسب الحاصل الآن- إلى "نص". سوف يتم إدخال تحوير بسيط- لعله غير ملحوظ, ولكنه فارق تماماً- على القاعدة الأصولية "لا إجتهاد مع ما فيه نص"، لتصبح "لا إجتهاد مع نص"؛ وعلى النحو الذى إنغلقت معه الساحات التى تنشغل عليها فاعلية الإجتهاد على نحو كامل. وإذ كان لابد أن يتآدى ذلك إلى إصابة العقل بالتآكل والضمور، فإنه كان لابد أن يدخل بالقرآن إلى دوائر الإنغلاق والجمود؛ وأعنى من خلال تعجيزه عن التفتح عن ممكناته الكامنة التى تعطيه حياته الحقة، عبر جعله قادراً على التجاوب مع حاجات زمان لا يكف عن التطور. ولسوء الحظ، فإن قاعدة "لا إجتهاد مع نص" قد تحولت إلى أحد الآليات التى تشتغل بها الثقافة على العموم؛ وأعنى من دون التمييز بين النص الإلهي المصدر (كالقرآن)، وبين سائر النصوص الأخرى التى إستقر الأمر على تلقيها بطريقة ترديدية لا مجال فيها للمساءلة والحوار[15]. وغنيٌّ عن البيان أن قاعدة تنبني، هكذا، على تعطيل الإجتهاد فى مواجهة النص (وبالكيفية التى تطور معها مدلول هذا "المصطلح" من الآية، إلى القرآن بأسره، ثم إلى سائر النصوص إنسانية المصدر) قد إرتبطت، على نحو صميمي، مع تكريس آلية مقاربة النص- أى نص- كسلطة واجبة الخضوع والإتباع.

ولعل ذلك كله لم يكن غائباً عن وعى أبي زيد. وحين يُضاف إليه وعيه بعجز المفاهيم التى بلورها الأصوليون (فقهاء ومتكلمون) من قبيل المُحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، والعام والخاص عن إستيعاب المشكلات التى تترتب على مقاربة القرآن كنص، فإن فى ذلك كله تفسيراً لما يتبدى من أنه قد راح، على مدى الأعوام الأخيرة، يتحرر من مقاربة القرآن كنص, ليبدأ فى مقاربته كخطاب. وبالرغم من هذا التحول، الذى يحتاج إلى درس أعمق، فإن المحمولات السلبية التى جرى إلصاقها بمقاربته للقرآن كنص، قد ظلت تطارده حتى إلى ما بعده موته الإسيان؛ وذلك بحسب ما أظهرته كتابات قطاع عريض من الجمهور الذى أتاحت له الحداثة أن يدخل إلى ساحات الكتابة الإليكترونية المفتوحة؛ وهى الكتابة التى تكشف عن أزمة هذا الجمهور- بل وحتى عن غيابه- بأكثر مما تكشف عن حضوره الفاعل. هذا الجمهور الذى راح يضع نفسه فى مقام الله مُحاسباً لنصر ومتوعداً بالعذاب الأليم جزاءاً وفاقاً على ما نطق به من أن القرآن محض "منتج ثقافي" من تأليف البشر، وعلى ما قيل أنها دعوته للتحرر من النصوص.

وضمن هذا السياق، فإن أبوزيد لم يكن موضوعاً لمجرد سوء الفهم، بل كان- وهو الأسوأ- هدفاً لسوء النية؛ الذى تمثَّل فى التلاعب بمفردات نصه، على النحو الذى يسمح للخصم بتثبيت دعواه. وهكذا فإنه إذا جاز أن ثمة مفهوم ينتظم عمل "أبوزيد" كله، فإنه يمكن القول بأنه مفهوم "التحرر من سلطة النصوص"؛ الذى إستحال، بكيد خصومه وخبثهم، إلى مبدأ "التحرر من النصوص"؛ الذى لا يحتمله نصه؛ ناهيك عن أن ينطق به. ولعله يلزم البدء من بيان التناقض الكامل بين الصيغتين؛

---

[15] - وضمن هذا السياق فإنه إذا كانت قراءة للكيفية التى تتعامل بها نصوص وأقوال رموزها (وخصوصاً من الدعاة الجدد) وكأنها قرآناً يتم حفظه وترديده، تكشف عن الحضور المهيمن لقاعدة "لا إجتهاد مع نص"، فإن قراءة تتجاوز سطح الكيفية التى تعاملت بها- ولم تزل- النخبة العربية المفكرة مع النص "الحديث" (بألوانه الليبرالية والماركسية والعلمانية وحتى المابعد حداثية) يكشف عن حضور ذات القاعدة.

وأعنى من حيث أنه فيما تحيل الصيغة الأولى إلى التنكر لعلاقة ما مع النص، يحضر فيها كسلطة، فإن الصيغة الثانية تنطوى على التنكر للنص بذاته. وإذن فإنه السعى إلى التفكير فى علاقة أخرى مع النص، لا كسلطة لا تسمح إلا بترديده وتكراره، بل كنقطة إبتداء للوعي ينطلق منها مستوعباً ومتجاوزاً إلى ما بعدها؛ وبكيفية تسمح للنص ذاته بأن يتكشَّف عن ممكناته المضمرة التى يستفيد منها حياته الحقة، والتى لا يمكن أن يسمح لها التكرار بالإنكشاف والظهور. ولعل ذلك يعنى أن التحرر، هنا، لا يكون، فحسب، للوعى من سلطة النص، بل ويكون للنص أيضاً؛ وأعنى من حيث يسمح لممكناته الكامنة بالتفتح. وهكذا يبدو وكأن الأمر، فى جوهره، لا ينطوى على ما هو أكثر من السعى إلى الإنتقال بالنص من علاقة تكرره، إلى علاقة تحرره.

وهكذا يبدو الأمر، فى جوهره، لا صراعاً حول النصوص (قبولاً أو رفضاً لها)، بل حول طبيعة ونمط العلاقة معها (إستهلاكاً وتكراراً أو إبداعاً وحواراً). ولعل ذلك يتأكد حين يدرك المرء أن أحد أهم آدوات النسق المهيمن- الذى إتضح أنه الأصل فى كل ضروب الوصاية السائدة- فى بناء سلطته، قد تمثلت فى المخايلة بتماهيه مع النص المقدس أنطولوجياً؛ وعلى نحو يخفى فيه سلطته الخاصة وراء سلطة النص؛ فإن ذلك يعنى أن ما يُشار إليه من "سلطة النص" هو، فى جوهره، قناع لسلطة أخرى تختفى وراءها؛ هى سلطة النسق المهيمن. فالحق أن النص لا سلطة له إلا بمقدار ما يُراد منه أن يغطى على سلطة تقوم خارجه، تسعى إلى تثبيت نفسها بفضل ما لهذا النص من الحصانة والقداسة. ومن هنا تلك الإستبدادية التى ينطوى عليها مفهوم "سلطة النص"؛ وأعنى من حيث يجعل "النص"- بما يُفترض أن ينطوى عليه من السعى لتحرير الإنسان فعلاً ووعياً، مجرد قناع لسلطة مستبدة. وهكذا تتبدى، وعلى نحو زاعق، الطبيعة الإيديولوجية الخالصة لمفهوم "سلطة النص"؛ الأمر الذى يعنى، وللمفارقة، أن رافضيه والداعين إلى التحرر من سطوته، هم الأكثر حرصاً على "النص"، من غيرهم الذين كانوا، من دون أن يدركوا، ممسوكين إلى إيديولوجيا عاتية. وليس من شك فى أن ما إنتهى إليه أبوزيد من ضرورة "التحرر من سلطة النصوص" إنما يرتبط بما يسكن المفهوم من حمولة إيديولوجية متخفية؛ وأعنى من حيث أدرك فيه قناعاً "لكل سلطة تعوق مسيرة الإنسان فى عالمنا". ضد هذه الأشباح الإيديولوجية المنفلتة من سيطرة الوعى، كان أبوزيد يحارب معركته، وليس أبداً ضد النص، بحسب ما راح يلح خصومه؛ الذين لا يمكن تفسير معركتهم ضده، إلا بحسبانها معركة الإيديولوجيا- التى فضحها- ضده. وبالرغم مما يبدو، هكذا، وكأنها معركة "الحقيقة" فى مواجهة "الإيديولوجيا", فإن أبوزيد قد ظل يوصم طوال الوقت- وللمفارقة- بأنه إنما يصدر عن إيديولوجيا مغرضة، فيما لا يعرف خصومه إلا الحقيقة خالصةً، يصدرون عنها. وهكذا تبدو الوصاية، فى حقيقتها، ذات طبيعة إيديولوجية، وفقط فإنها تأخذ من الدين/النص/التراث قناعاً لها. وعلى أى الأحوال، فإن الوعى بالطبيعة الإيديولوجية الكامنة لمفهوم "سلطة النص"؛ التى حارب أبوزيد من أجل فضحها بلا هوادة، يبقى فى حاجة إلى إكتناه الحدود المعرفية للمفهوم ذاته.

وهنا فإنه إذا كان قد بدا أن النسق المهيمن داخل التراث إنما يضع نفسه مع النص فى هوية واحدة، فإن الكشف عن طبيعة هذا التماهي بوصفه مجرد علاقة مع النص (حيث الهوية هى علاقة لاشك)، فى مواجهة علاقات أخرى قائمة أو ممكنة معه، إنما يؤول إلى التنزُّل بالنسق الميهمن، من فرضيته المضمرة- التى يصنع بها سلطته- "النسق هو النص"، إلى فرضية "النسق هو غير النص، وهو- كغيره- فى علاقة معه"؛ وبما يعنيه ذلك من إنتزاع ما يؤسس به سلطته. وإذ يبدو، هكذا، أن ثمة إمكانية لعلاقتين مع النص؛ إحداهما هى علاقة "الهوية"، والأخرى هى علاقة "المغايرة"، فإنه يبقى أن الأولى هى الأفقر بما لا يُقاس بالثانية. فإذ لا تنتج علاقة الهوية، إلا أن الشئ هو نفسه، فإن علاقة المغايرة إنما تسمح للشئ بأن يكون ذاته وغيره فى آن معاً. وإذ لا

تسمح العلاقة الأولى للشئ إلا بأن ينفتح على مجرد ذاته؛ وبما يعنيه ذلك من إنغلاقه عليها فى الحقيقة، فإن علاقة المغايرة تسمح للشئ بأن ينفتح على غيره، فيوسِّعه ويتسع به فى الوقت نفسه؛ وأعنى من حيث يسمح له هذا الإنفتاح على الغير من أن يتكشَّف عن ممكناته المحايثة لوجوده، والتى ما كان لها أن تتكشَّف وتظهر فى الوجود إلا عبر هذا الإنفتاح على الغير. ومن حسن الحظ أن علاقة المغايرة تلك، هى ما يبدو وكأن الله، نفسه، إنما يفعل بحسبها، وذلك طبقاً للحديث القدسي؛ الذى يشير إلى دور الخلق (الذين هم "غير" ذاته)، فى إظهار ممكنات ذاته، التى يبدو- بحسب تصريحه- أنها كانت مخفية عنه هو نفسه. ولعل ذلك يعنى ضرورة أن تكون "المغايرة", هى- وليست الهوية- أساس العلاقة مع النص؛ وأعنى من حيث تسمح له- كالله- بالتكشُّف عن ممكناته، التى يتحقق حضوره الفعَّال فى العالم من خلال ظهورها، فى شكل إنتاج متجدد للدلالة.

إن ذلك يعنى أن علاقة الهوية لا تؤول، فحسب، إلى إفقار "النص"، وذلك من حيث تهدر إمكانيته على الإنتاج المتجدد للدلالة، بل وتكاد تنتهى به إلى الجمود والإضمحلال؛ وأعنى من حيث لا تسمح لممكناته بالتحقق والظهور. وهكذا فإنه من الطبيعى أن يعجز النسق المهيمن داخل التراث- إذ يضع نفسه فى علاقة هوية مع النص- عن أن يعرف النص حقاً، ناهيك عن أن يفجر دلالاته الكامنة. بل إنه، وفقط، لا يستطيع إلا أن يكرره، ومن دون أن يتجاوز، فى هذا التكرار، دلالاته السطحية الفقيرة؛ وذلك من حيث يرى فى النص عالماً من المعانى، مستقلاً وقائماً بنفسه، الأمر الذى يتآدى إلى أن إنتاجه للدلالة يكون مرتبطاً فقط بمجرد أبنيته اللغوية، ومن دون أية إحالة إلى أى سياقات خارجها. وليس من شك فى أن هذا الإهدار للسياقات غير اللغوية، لا يمكن أن ينتج- مهما كان ثراء اللغة وغناها- إلا الدلالة الأفقر والأجدب؛ لأنه إذ يمنع تفاعل النص مع العالم خارجه، لا يملك إلا أن يكرره؛ وبما يعنيه هذا التكرار من إهدار فاعلية النص. وهكذا تتكشَّف الحدود الإيديولوجية والمعرفية لمفهوم "سلطة النص" الذى ينبنى طبقاً لعلاقة بالنص، يضع فيها النسق المهيمن نفسه فى هوية معه. وهنا يتجلى الجانب الآخر لمعركة أبوزيد؛ التى لم تكن- والحال كذلك- ضد أشباح الإيديولوجيا المنفلتة فحسب، بل وضد الإفقار المعرفى الكامل للنص، الذى لابد أن تنتهى إليه أى إيديولوجيا تعمل على نحو خفى ومنفلت.

وإذ يعتقد الكثيرون أن إجتهاد أبوزيد مقطوع الصلة بالكليِّة عن تراث الإسلام الزاخر، فإنه يلزم التأكيد على أنه إذا كان جوهر عمل نصر وإجتهاده يقوم، فى العمق، على كيفية فى تأسيس العلاقة مع النصوص؛ لا بما هى علاقة سلطة، بل بما هى علاقة حوار، فإن هذا التصور، الذى يقوم عليه إجتهاد الرجل، إنما يضرب بجذوره فى قلب اللحظة الأكثر مركزية التى تحددت فيها مصائر الإسلام بأسره؛ وأعنى بها لحظة الفتنة. وفقط فإن هذا التصور قد راح يتعرض لعمليات إقصاء وإزاحة إنتهت، ليس فقط إلى إخراجه من ساحة الإسلام، بل وإلى إعتبار حامله خارجاً عن الدين والملة.

فعندما إتجه الصحابي الجليل "عمار بن ياسر"- إبان وقعة صفين- بخطابه إلى بني أميَّة قائلاً: "نحن ضربناكم على تنزيله، واليوم نضربكم على تأويله"، فإنه كان يكشف عن وعي لافت بحقيقة أن الصراع الذى تفجَّر فى تلك الوقعة الأسيفة- التى لعبت الدور الأبرز فى توجيه ما جرى فى الإسلام على صعيد السياسة والثقافة- هو صراعٌ على التأويل، فى الجوهر. وإذا كان سؤال التأويل هو، على نحو ما، سؤالٌ عن الكيفية التى تتأسس بها العلائق مع النصوص، فإن ذلك يعني أن ما جرى آنذاك كان، فى أحد وجوهه، صراعاً على كيفية تأسيس العلاقة مع النص (الذى هو القرآن بالطبع).

وللمفارقة فإن التأمل فى مواقف الفريقين المتقاتلين فى صفين، يكشف عن كيفيتين متباينتين فى تأسيس العلاقة مع النص/القرآن. فإنه إذا كانت واقعة رفع المصاحف على آسنة الرماح تمثل إستدعاءاً صريحاً للنص ليلعب دوراً فى الصراع السياسي المحتدم، فإن ما تنطوي عليه تلك الواقعة من دلالة القران والربط بين المصحف والرمح أو السيف، يكشف عن تصور "بني أميَّة" للعلاقة مع النص بما هو قوة هيمنة وإخضاع، وهى العلاقة التى تحققوا من أن تكريسها هو أكثر نجاعة من السيف نفسه؛ وذلك من حيث ما تآدت إليه من إيقاف حرب لم يفلح السيف وحده فى وضع حدٍ لها. وهكذا فإن النص، ومع بني أميَّة بالذات، كان لابد أن يتحول إلى سلطة، أو- بالأحرى- إلى قناعٍ لسلطة تحتجب خلفه وتمارس تحت رايته أقسى ضروب التسلط والقمع. فإنه إذا كان السيف هو آداة بناء السلطة وحراستها، فإن ما حدث من تعليق النص/القرآن عليه، سوف يجعل منه (أى القرآن) محض إمتدادٍ للسيف فى تثبيت نفس السلطة وحراستها. وبالطبع فإنه حين يصبح دور النص هو حراسة السلطة، فإن تلك السلطة سوف تكون هى الأحرص- حماية لنفسها- على تحويله، هو نفسه، إلى سلطة؛ وبما يعنيه ذلك من التعالي به عن إمكانية أن يكون موضوعاً للقراءة والسؤال، حيث ستصبح مساءلة النص مساءلة لسلطة السياسة التى تحتجب خلفه. وهكذا فإنه يتم- ضمن هذا السياق- إلغاء التمييز بين "سلطة السياسة" وبين "سلطة النص"؛ وعلى النحو الذى جعل معاوية يعتبر ما قضى به من توريث سلطته لإبنه يزيد، بمثابة القضاء النازل من الله؛ والذى لا راد له أبداً. وليس من شك فى أن تحوُّل النص إلى سلطة لابد أن يدخل به إلى دائرة التكرار والجمود، وذلك لإستحالة التعاطي معه، بما هو سلطة، على نحو يسمح بتفجير دلالاته الكامنة الخصبة. وفقط سيصبح النص "أيقونة" يتبرك بها الناس ويتمسحون بها ويتمتمون بمفرداتها, ولكنه سيفقد كل حياته وديناميته.

وإذا كانت تلك الكيفية فى العلاقة مع النصوص هى التى تحققت لها الهيمنة والسيادة كاملة فى الإسلام، فإن ما صار إليه الإمام علي- فى تعليقه على ما قام به بنو أميَّة من رفع المصاحف على آسنة الرماح- من "إن القرآن كتاب مسطور بين دفتين، لا ينطق بلسان, وإنما ينطق عنه الرجال"، إنما يكشف عن كيفية أخرى فى تأسيس العلاقة مع النصوص؛ تنبني على الإقرار بدور بالغ المركزية للإنسان فى إنتاج دلالة النص، وبما يترتب على ذلك من ضرورة تصور النص، لا بما هو قوة إخضاع وإجبار، بل بما هو ساحة للتفاعل والسؤال والحوار. ولعل ذلك ينبني على حقيقة أنه إذا كان الإنسان يدخل (وعياً وواقعاً) فى تركيب وحي التنزيل (وهو ما يُستفاد، من جهة، من تعدد وتباين لحظات هذا التنزيل بحسب حاجات الواقع ومستوى تطور الوعى، كما يُستفاد، من جهة أخرى، من حقيقة أن القرآن نفسه قد ظل يتنزل وحياً على مدى يقترب من ربع القرن متجاوباً مع أسئلة الوعى والواقع) ، فإنه يستحيل تصور هذا الإنساني معزولاً عن فعل التأويل.

وهنا تحديداً تضرب طريقة نصر فى مقاربة النص- لا كسلطة، بل كساحة للحوار والسؤال- بجذورها العميقة. إنه يتواصل، مُسلحاً بكل ما تم إنتاجه على مدى القرون من آدوات ورؤى منهجية ومعرفية، مع ما يمكن القول أنها طريقة الإمام علي فى مقاربة النصوص. وغنيٌّ عن البيان أنه إذا كانت الهزيمة السياسية للإمام علي قد إنتهت إلى الإقصاء والتهميش الكامل لطريقته، فإن أى سعى لإستعادتها من ركام المُهمَش والمسكوت عنه كان لابد أن يجد نفسه، لا فى مواجهة سلطة السياسة فقط، بل وفى مواجهة سلطة السائد والمستقر؛ وهى الأعنف والأعتى.

وإذا كان الباب قد إنفتح واسعاً مع هزيمة الإمام علي وإقصاء طريقته، أمام بني أميَّة لتثبيت طريقتهم فى تأسيس العلاقة مع النصوص بما هى علاقة سلطة وإخضاع- وذلك كجزء من سعيهم إلى تحصين سلطتهم وحراستها- فإنهم قد راحوا يراوغون معتبرين التنكر لطريقتهم تلك، بمثابة نوع من الإنكار للنص نفسه. ولقد كانت تلك المراوغة- وتظل للآن- هى السلاح الذى يجرى الإنتقام به من نصر أبوزيد؛ حيث جرى التعامل مع دعوته للتحرر من "سلطة" النصوص، بإعتبارها دعوة للتحرر من النصوص. وبالطبع فإنه إذا كان لا يمكن لأحدٍ، ألبتة، أن يقول بإنكار الإمام علي للنص، حيث الأمر يتعلق فقط بإنكاره لضربٍ من العلاقة معه؛ فإنه لا يمكن، بالمثل، القول بإنكار نصر أبوزيد للنصوص، بل الأمر يتعلق أيضاً بإنكاره لضرب من العلاقة معها تكون فيها "سلطة" لا سبيل بإزائها إلا للترديد والتكرار، وليست "نقطة بدءٍ وساحة حوار" ينطلق منها الإنسان وعليها، إلى بناء وعي مطابق بعالمه، وذلك عبر التفاعل والسؤال. وللمفارقة فإن تصور النص كسلطة لا يؤول فقط إلى إهدار الوعي الذى لن يكون مسموحاً له، بإزاء تلك السلطة، إلا أن يكرر ويردد، بل وينتهى إلى الإفقار المعرفي الكامل للنص نفسه؛ وذلك من حيث يستحيل عبر الترديد والتكرار الكشف عن كل ما يكتنزه من ممكنات خلاَّقة هى أساس حياته الحقة. وإذن فإنه التباين بين موقفين من النص؛ أحدهما يجعله قوة إبداع، والأخر يجعل منه قوة إخضاع، أو هو التباين، فى العمق، بين إبستمولوجيا تبغي "التحرر"، وبين إيديولوجيا تكريس "التسلط". وإذن فإنها الإيديولوجيا، وهى ترتدي عمامة الدين وتسرق قداسته، لتحرس "سلطة" أدركت- منذ البدء- ضرورة التلاعب بالدين من أجل إنقاذ بؤسها؛ ولو كان ذلك عبر تحويل تلك الإيديولوجيا إلى أن تكون "ديناً" يتعبد به الناس ربهم على مدى تاريخ طويل. وإذا كان فضح تلك الإيديولوجيا بمثابة تحرير للدين فى العمق، فإنه لن يكون غريباً أن تجعل تلك الإيديولوجيا من الساعي لتحرير الدين من براثنها، كافراً به. لكنه يبقى أن هذا التكفير هو إنتقام "الإيديولوجيا"، وليس "الدين" أبداً.

وبالطبع فإن أبي زيد قد إنحاز- ودفع ثمناً باهظاً لهذا الإنحياز- للموقف التحريري لكلٍ من الدين والنص معاً, وراح يسعى فى سبيل بلورة إطار مؤسسي يستوعب إجتهاده المعرفي ويقوم عليه؛ وهو الإطار الذى بدأ يتفتح فى الفضاء الإندونيسي من خلال المعهد الدولي للدراسات القرآنية الذى كان محط إهتمام عديد من الشخصيات المؤثرة فى عالم الإسلام كان على رأسهم الرئيس الإندونيسي الراحل عبدالرحمن واحد وغيره من الذين يدركون أزمة المجتمعات الإسلامية مع نفسها ومع غيرها، ويؤمنون بقدرة الإسلام على الإسهام الفاعل فى إغناء عالمنا الراهن.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

بين القرآن والمنظومات الكلامية

حين خاطب أبوبكر مبايعيه: "إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوِّموني"، فإنه كان يكشف عن تصوره لضرورة خضوع السلطة لرقابة المجتمع ومحاسبته؛ وهو التصور الذى يمكن القول، مع التجاوز، أنه قد ساد على مدى حقبة الخلافة الراشدة. ولعل إنفجار ما عُرِفَ بالفتنة ليكشف عن "مجتمع" يرى لنفسه حقاً فى مراقبة ومحاسبة "سلطة" شاءت أن تنزع منه هذا الحق، فأطاح بها بعنف. فبعد إنتهاء الحقبة النبوية التى كانت سلطة النبي أثناءها موضوعاً لرقابة "السماء"، فإنه بدا أن إنقطاع صوت السماء بموته، قد نقل حق الرقابة والمحاسبة إلى مجتمع الأمة وجماعتها؛ الذى بات صوتها هو وريث صوت السماء. وغنيٌّ عن البيان أنه قد جرى تسويغ هذاالحق للمجتمع تحت الغطاء الشرعي لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر؛ الذى كاد أن يصبح ستاراً لكل تدخُّل فى الشأن العام؛ وذلك بحسب ما يُستفاد من عبارة عبدالملك بن مروان المتوعدة. وإذ يحيل ذلك إلى أن المبدأ قد تبنين، والحال كذلك، كآداة يمارس من خلالها المجتمع حقه فى تقويم السلطة وضبطها، فإن هذا الحضور للمبدأ سرعان ما إنقلب كلياً، مع إنقلاب السلطة- بعد الفتنة- من الخلافة الراشدة "الشوروية" إلى المُلك العضوض "المستبد"[16]. ذلك أنه إذا كان هذا الإنقلاب قد آل، بطبيعة الحال، إلى هيمنة السلطة على المجتمع وإخضاعه على نحو كامل، فإن ما يثير العجب حقاً أن يكون هذا الإخضاع للمجتمع، والتسلط عليه وقمعه، قد تحقق من خلال إحتياز السلطة لمبدأ الأمر والنهى وتأميمه لحسابها. والحق أن المبدأ قد تحول فى إطار الدولة السلطانية المتأخرة إلى ما يشبه آداتها أو جهازها السلطوي القائم على وظيفة قمع المجتمع وقهره. ولعل ذلك يحيل إلى أن تاريخ المبدأ يكاد، فى جوهره، أن يكون تاريخ السعى إلى ضبط السلطة والتحكُّم فيها، أو إطلاقها على نحو تنحلُّ فيه من الرقابة والتقويم.

---

[16] - ويُشار هنا إلى ما يُنسب إلى النبي من القول: "الخلافة بعدي ثلاثون عاماً بعدها مُلك عضوض". وإذا كان "معاوية" بحسب ما أعلن بنفسه هو "أول الملوك"، فإن مما له دلالة، فى هذا السياق، بيان ما أقامه "إبن خلدون" من التمييز بين الخلافة "ووازع كل أحد فيها من نفسه وهو الدين وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم" وبين المُلك الذى "إقتضت طبيعته الإنفراد بالمجد وإستئثار الواحد به". أنظر: إبن خلدون: المقدمة، نشرة على عبدالواحد وافي (دار نهضة مصر) القاهرة، دون تاريخ، ج2، ص604-607.

وإذا كانت السلطة التى إحتازت على المبدأ منذ ما بعد أحداث الفتنة مباشرة، قد عمدت، كجزء من إمتلاكها له وتوظيفه لصالحها، إلى تفريغه من أى حمولة سياسية، وإكسابه دلالة أخلاقية تتمكن معها من إستخدامه فى تطويع الأفرد وترويضهم (حيث لا مجال لعمل الأخلاقي إلا ضمن حدود الفردي)، فإنه يلزم السعى إلى إستعادة ذلك التاريخ المُهمَّش الذى تسعى السلطة، للآن، إلى طمسه وإخفائه. ولعل القيمة القصوى لذلك تتآتى من الوعى المتزايد بأن ملمحاً جوهرياً من ملامح الأزمة العربية الراهنة يتبدى فى تغوُّل السلطة وإحتلالها للفضاء السياسي منفردة؛ وعلى النحو الذى تمكنت معه من سحق المجتمع وطرده- على نحو كامل- من ذلك الفضاء المؤمم. ومن حسن الحظ أن التداول القرآني لذلك المبدأ يتكشَّف عن إنطوائه على تلك الحمولة السياسية التى يمكن عبر إستعادتها أن ينفتح الباب أمام المجتمع لإسترجاع دوره فى الفضاء السياسي الذى طال تاريخ إستبعاده وطرده منه.

- التداول القرآني للمبدأ:

على تعدُّد ورود مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" فى القرآن، فإن ثمة ما يمكن ملاحظته مما تتكشَّف دلالته عن كيفية معينة فى مقاربة القرآن لهذا المبدأ. ولعل أول ما تجدر ملاحظته هو غلبة ورود المبدأ فى صورة "الفعل"[17]، وذلك بإستثناء مرة واحدة ورد فيها فى صورة "إسم الفاعل"[18]. وفيما يتعلق بالورود فى صورة "الفعل"، فإن أغلب الفعل كان فى صيغة "المضارع"، إلا فى مرة واحدة جاء فيها الورود فى صيغة "الأمر". وبإستثناء مرة واحدة ورد فيها الفعل فى إطار جملة شرطية[19]، فإن إستخدامه يكون فى جمل بسيطة على العموم. وعلى الدوام فإن خطاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يكون للعموم (ولو كان عموماً يتم تخصيصه بعموم أقل، وعلى إختلاف بين المفسرين في ما يتخصص به هذا العموم)، وذلك أيضاً إلا فى حالة واحدة ورد فيها الخطاب للخصوص (وهى المرة التى ورد فيها المبدأ فى صيغة فعل "الأمر")[20]. والملاحظ أن مصدر الأمر فى المرة التى ورد فيها الخطاب للخصوص كان الإنسان (لقمان لإبنه)، وأما فى حال العموم فإن الخطاب يكون منطوقاً به، على الدوام، من خلال الصوت الإلهي. إن ذلك يعني أنه إذا كان الله والإنسان يشتركان فى النطق بخطاب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، فإنه فيما ينطق به الله "مُخبراً"- فى الأغلب- عن الحال الواجب

---

[17] - "يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات" الأعراف 157. "يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة" التوبة 71. لتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" آل عمران104. "تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله" آل عمران110. "ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر" آل عمران114.

[18] -"الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله" التوبة112.

[19] - "الذين إن مكنَّاهم فى الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور" الحج 41.

[20] - "يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وإنه عن المنكر" لقمان 17.

أن يكون عليها الإنسان[21]، فإن الإنسان لا ينطق به- ولو كان يفعل ذلك لمرة واحدة فقط- إلا "آمراً". وللمفارقة فإن ذلك يعنى أن الإنسان ينطق به بما هو "سلطة" فيما ينطق الله به كشاهد.

ولعل دلالة الورود فى صيغة "الفعل" تتبدى فيما يؤول إليه ذلك من تصور الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بوصفه "ممارسة" لفعل، وليس "وصفاً" لحال الفاعل، وأما أن يكون ذلك الفعل "مضارعاً" فإنما ليؤكد على أنها ممارسة مفتوحة وقيد التحقق (وليست شيئاً تحقق فى الماضى أو يُنتَظر تحققه فى المستقبل). وبالطبع فإنه يترتب على ذلك أن يكون خطاب الأمر بالمعروف والنهي هو، فى جوهره، وصفٌ لفعل، بأكثر مما هو وصف لماهية مكتملة قائمة. وبما هو, والحال كذلك, وصفٌ لفعل الإنسان المؤمن بأكثر مما هو وصف لعين قائمة بذاته (كالإيمان مثلاً), فإنه يحيل إلى تصور الإيمان بما هو "فعالية قيد التحقق"، وليس بما هو عينٌ أو ماهية مكتملة ثابتة. وضمن هذا السياق فإن فعل "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" لا يقوم بوصفه علامة على ماهية سابقة عليه، بقدر ما هو وسيلة تحقق وقيام تلك الماهية. وبعبارة فلسفية، فإن الماهية لا تكون سابقة على الفعل، بل إنها تتحقق به ومعه ومن خلاله.

ولعله يرتبط بذلك أن تصور الإيمان كماهية أو عينٍ قائمة وسابقة على الفعل لابد أن يفتح الباب أمام إمكان تعطيل "الأمر والمعروف والنهي عن المنكر"، فيما يؤول تصوره "فعالية تتحقق من خلال الفعل" إلى غلق الباب أمام إمكانية ذلك التعطيل. ومن هنا ما ستتكشف عنه المنظومات العقائدية من التجاوب بين تصور الإيمان من جهة، وبين تفعيل مبدأ الأمر بالمعروف على نحو كامل وغير مشروط أو إحاطته بسياج من الشروط التى تكاد تنتهى إلى رفعه وتعطيله من جهة أخرى. وهكذا فإن من تصوروا الإيمان عيناً قائمة بالذات (لا تزيد ولا تنقص، ولا تضر معها معصية)[22] قد أفاضوا فى طرح الشروط التى ضاق معها مبدأ الأمر بالمعروف إلى حد التلاشي؛ وهو ما تجلى فى ما صار إليه الجويني من إعتبار الفاسق مؤمناً، وذلك بالرغم من أنه فاعلٌ- لا محالة- للمنكر بما هو مرتكبٌ للكبيرة، وأما من صهروا الإيمان فى هوية واحدة مع الفعل؛ وبما

---

[21] - فى مرة واحدة جاء الإخبار عن الذين "يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون أيديهم" التوبة 67. وكان ذلك إخباراً عن حال المنافقين الذين تركز تلك السورة على هجائهم وفضح حالهم.

[22] - "والمرضي عندنا، أن حقيقة الإيمان (هى) التصديق بالله تعالى.... فإن قيل: فما قولكم فى زيادة الإيمان ونقصانه؟ قلنا: إذا حملنا الإيمان على التصديق، فلا يفضل تصديق تصديقاً، كما لا يفضل علم علماً..(ولأن الإيمان ماهية متحققة بصرف النظر عن الفعل، فإن) من مذهب أهل الحق وصف الفاسق بكونه مؤمناً، والدليل على تسميته مؤمناً من حيث اللغة أنه مصدق على التحقيق. وآية ذلك أن فى الشرع أن الأحكام الشرعية، المقيدة بخطاب المؤمنين، تتوجه على الفسقة توجهها على الأتقياء إجماعاً، والفاسق يجرى مجرى المؤمن فى أحكامه؛ فيسهم له من المغنم ، ويصرف إليه سهم المصالح، ويُذبّ عنه، ويُدفن فى مقابر المسلمين، ويُصلى عليه، وكل ذلك يقطع بكونه منهم". أنظر: الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة, تحقيق محمد يوسف موسى وعلى عبدالمنعم عبدالحميد (مكتبة الخانجي) القاهرة 1950، ص397- 399.

يعنيه ذلك تصور الفعل هو عين الإيمان وليس مجرد علامة عليه[23]، فإنهم قد إتسعوا بالمبدأ إلى حد إعتباره أحد أصول الإيمان؛ وهو ما إستقر عليه المعتزلة والشيعة الزيدية على الخصوص.

وفى السياق نفسه، فإن ذات التباين بين موقفين؛ يلح أحدهما على صهر الماهية مع الفعل، فيما يمضى الآخر إلى الفصل بينهما؛ وأعني من حيث يرى الماهية عيناً قائمة ومتحققة بصرف النظر عن الفعل، سوف ينعكس فى موقف مفسرى القرآن من آية: "كنتم خير أمة أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله"[24]. فإنه إذا كان ثمة من مضى إلى أن "خيرية الأمة" موقوفة على تفعيل مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن ثمة، فى المقابل، من راح يتصور تلك الخيرية كإمتياز مطلق ونهائي للأمة بما هى كذلك. فإذ يروي "إبن كثير" عن البعض ما يقطع بأن "الخيرية" مشروطةٌ بفعل؛ وذلك بحسب ما أورد من أن "رجلاً قام إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر، فقال يا رسول الله أى الناس خير؟ قال: خير الناس أقراهم وأتقاهم لله وآمرهم بالمعروف وأنهاهم عن المنكر وأوصلهم للرحم"[25]، فإنه يروي عن آخرين ما يكشف عن أن "الخيرية" إمتيازٌ مطلق تفردت به الأمة بما هى أمة أفضل الرسل الذى يُروىَ عنه أنه قال: "أُعطيت ما لم يُعطَ أحد من الأنبياء، فقلنا يا رسول الله ما هو؟ قال: نُصرت بالرعب، وأُعطيت مفاتيح الأرض، وسُميت أحمد، وجُعِلَ التراب لى طهورا، وجُعِلت أمتى خير الأمم"[26]. وبالطبع فإن خيرية الأمة، هنا، لابد أن تكون وضعاً مطلقاً وغير مشروط، وذلك إبتداءاً من إنبنائها على "أفضلية" النبي؛ التى هى أيضاً وضعٌ مطلق وغير مشروط بالمرة[27]. والحق أن ما ورد من تفضيل الأنبياء بعضهم على بعض لم يكن إلا مقدمة لما شاع من تفاضل

---

[23] - وإذا كان "النظَّام" قد مضى إلى "إن الكفر لم يكن كفراً ولا قبيحاً إلا بفاعله ومحدثه؛ وهو الكافر. والله لم يخلق الكفر" (بل خالقه هو الإنسان بفعله)، فإن ذلك يعني أن الكفر ليس "ماهية" قائمة يجدها الإنسان فى نفسه، بل إنه يكون وضعاً يخلقه لنفسه. ولعله يمكن القول قياساً على ذلك أن الإيمان، بدوره، ليس شيئاً قائماً يجده الإنسان من نفسه، بل إنه محدثه بفعله، كالكفر تماماً. أنظر: الخياط: الإنتصار والرد على إبن الراوندى الملحد، نشرة محمد حجازي (مكتبة الثقافة الدينية) القاهرة 1988، ص 70

[24] - آل عمران 110

[25] - إبن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج1 (مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر) القاهرة، دون تاريخ، ص 391

[26] - المصدر السابق، نفس الصفحة.

[27] - وغنيٌّ عن البيان أن هذا التصور الإطلاقي للأفضلية بالنظر إليها كموضوع لخطاب "إلهي"، لأنها تكون- على قول البزدوي- "بالوضع من الله"، وأنها لا تُعرف- على قول إبن حزم- إلا ببرهان مسموع من الله تعالى أو من كلام رسول الله. أنظر: البزدوي: أصول الدين، نشرة هانز بيتر لنس (دار إحياء الكتب العربية) القاهرة 1963، ص 202. وإبن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة (عكاظ للنشر والتوزيع) الرياض، ط1، 1982،ج4، ص 102.

الأمم[28]؛ وبما يعنيه ذلك من أنه "لاخلاف فى أن أمة محمد أفضل الأمم"[29] لأنه هو "أفضل الأنبياء". وإذ تتضارب الروايات عن النبي، بخصوص الأصل المنتج لخيرية الأمة، على هذا النحو، فيما بين إعتبارها نتاجاً لفعل الأمة، أو إعتبارها هبة مُعطاة من غير تبرير، فإن قراءة للمأثور عن النبي بالقرآن- بمثل ما شاع من قراءة القرآن بذلك المأثور- تكاد تؤول إلى الإنحياز لإعتبار تلك الخيرية نتاج عمل.

والملاحظ أن ذلك الإنشطار قد راح يعيد إنتاج نفسه على صعيد رؤية المسلمين لموقعهم من الأمم السابقة؛ إذ "كانت هناك، فيما يتعلق برؤية موقع المسلمين من الأمم السالفة التى إستُبدِلوا بها، نظرتان؛ الأولى ترى أن هذه "السُنّة" تسرى على المسلمين أيضاً، فإن بدَّلوا وغيَّروا إستُبدِل بهم (وبما يعنيه ذلك من أن إستخلافهم وتوريثهم الأرض مرتبط بفعل وجهد). وكان هناك من قال: إن المسلمين هم آخر "الأمم" قبل يوم القيامة (وبما يعنيه ذلك أن إستخلافهم وتوريثهم الأرض قائمٌ لآخر الزمان بصرف النظر عن الفعل أو عدمه). ظهر ذلك فى مثل الأثر القائل: سيبلغ هذا الدين ما بلغ الليل. وفى مثل: لا يزال قومٌ من أمتى ظاهرين على الحق. وفى مثل قولة الحسن البصري: أمتكم آخر الأمم.. فلا أمة بعد أمتكم ولا نبي بعد نبيكم, ولا كتاب بعد كتابكم! أنتم تسوقون الناس والساعة تسوقكم"[30]. ولعله يلزم التنويه بما يبدو متواتراً من إسناد الوضع الذى يكون للأمة إلى الوضع الذى يكون للنبي؛ فهى الأمة "الخاتم" إبتداءاً من أن نبيها هو النبي الخاتم، تماماً بمثل ما هى الأمة الأفضل بين الأمم، لأن نبيها هو الأفضل بين كافة الأنبياء.

ولقد تحقق الإنقسام نفسه بين الماهية المتحققة للأمة أولياً كضرب من الإختصاص والإمتياز، وبين تلك الماهية كنتاج لجهد وفعالية مسبقة، وذلك فيما يتعلق بما ورد من قوله: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر"[31]. فإذ جرى تفسير ذلك القول بأن هناك "أمة منتصبة للقيام بأمر الله فى الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأولئك هم المفلحون، (فإن) الضحَّاك قال: هم خاصة الصحابة وخاصة الرواة يعنى المجاهدين والعلماء"[32]. وغنيٌّ عن البيان أن تنصيب الأمة أو الجماعة (موضوع الخطاب القرآني) فى ذلك الموقع المخصوص لا يكون- تبعاً لذلك- محض إمتيازٍ تتحصَّل عليه تلك الأمة على سبيل الهبة المُعطاة من الله مثلاً، بل يكون موقوفاً- حسب تفسير الضحَّاك- على "فعل وعمل"؛ ويعنى ما تقوم به من الجهاد والعلم. وبالطبع فإن ذلك التفسير الذى يشرط "الماهية" بما يسبقها من

---

[28] - أنظر تحليلاً واسعاً للتفصيل فى: على مبروك: عن الإمامة والسياسة والخطاب التاريخى فى علم العقائد (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان) القاهرة 2002، ص 51- 74

[29] - إبن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل (سبق ذكره) ج4، ص91.

[30] - رضوان السيد: الجماعة والمجتمع والدولة (دار الكتاب العربي) بيروت، ط1، 1997، ص25.

[31] - آل عمران 104

[32] - إبن كثير: تفسير القرآن العظيم (سبق ذكره) ج1، ص 390

"الجهد" يختلف كلياً عن ما يُنسب إلى "معاوية"- وهى نسبة ذات دلالة بالغة- من أنه يفك هذا الوضع المخصوص لتلك الأمة من الإرتهان إلى أى فعل أو جهد، ويراه محض إمتياز للعرب دون غيرهم من الناس[33]. وإذن فإنه التباين بين تصور "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" شارط لماهية الأمة، أو أن تلك الماهية تتحدد بذاتها، وليست مشروطة بشئ من خارجها أبداً. ولسوء الحظ فإن الملاحظة تكشف عن أن ما إستقر فى الوعى العمومي هو أن ماهية الأمة المسلمة- بل وحتى الفرد المسلم- هى ماهية متعالية وتملك إمتيازها فى ذاتها، وغير مشروطة بفعل أوجهد. ولعل الأمر لم يقف- لسوء الحظ- عند مجرد هذا الوعى العمومي، بل تجاوزه إلى رائد كبير فى حجم "الطهطاوي" الذى لم يمنعه ما صار إليه من أن "الأصل فى تباين الأمم وتفاضلها هو ترقيها فى العلوم والصنائع"؛ وبما يعنيه ذلك من أن الأمة تتمايز عن غيرها بما تبذل من جهد تترقى به (فى مجال التقنية والعلم)، من أن يقرر "أن أقسام الدنيا الخمسة يصح تفضيل بعضها على بعض؛ يعني تفضيل جزء بتمامه على الآخر بتمامه بحسب مزية الإسلام وتعلقاته. فحينئذ تكون آسيا أفضل الجميع ثم تليها أفريقية لعمارها بالأولياء والصلحاء، خصوصاً بإشتمالها على مصر القاهرة ثم تليها أوروبا لقوة الإسلام ووجود الإمام الأعظم إمام الحرمين الشريفين سلطان الإسلام فيها ثم بلاد الجزائر البحرية لعمارها بالإسلام أيضاً مع عدم تبحرها فى العلوم، فأدنى الأقسام بلاد أمريكة حيث لا وجود للإسلام بها أبداً"[34]. وهكذا فإن تخلف الأمة فى العلوم والصنائع لم يحل، إبتداءاً من إكتسابها "مزية الإسلام" دون أن تكون هى الأفضل بين الأمم. وإذ ينبني ذلك على تفاؤلية الطهطاوي بخصوص قدرة الأمة على إكتساب مزية الترقي فى العلوم والصنائع عبر الجلب من الأوروبيين؛ وعلى النحو الذى إندفع معه يستوعب ذلك الإنشطار بين تأسيس فضل الأمة على "مزية الإسلام" أو "مزية الترقي فى العلوم" ضمن منطق الجمع- من دون أى إحساس بالتناقض- بين الثنائيات المتجاورة التى يزخر بها نصه، فإن ورثته- ومع تزايد يأسهم من بلوغ مزية التقدم الذى بلغه غيرهم- قد راحوا، وعلى سبيل التعويض، يلحون على محض الإسلام

---

[33] - يورد إبن كثير "عن أبي عامر عبدالله بن يحيى قال: حججنا مع معاوية بن أبي سفيان، فلما قدمنا مكة قام حين صلى صلاة الظهر فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن أهل الكتاب إفترقوا فى دينهم على ثنتين وسبعين ملة، وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين ملة- يعني الأهواء- إلا واحدة- وهي الجماعة- وإنه سيخرج فى أمتى أقوام تتجارى بهم الأهواء كما يتجارى الكلب بصاحبه، لا يبقى منه عرق ولا مفصل إلا دخله" والله يا معشر **العرب** لئن لم تقوموا بما جاء به نبيكم صلى الله عليه وسلم لغيركم من الناس أحرى أن لا يقوم به". وهكذا فإن العرب- بحسب معاوية- هم الأمة المختصة بالإنتصاب للقيام بأمر الله فى الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإذا لم يقوموا بذلك فإنه ليس لغيرهم من الناس (الذين لم يختصوا بذلك) أن يقوموا به. وهكذا يغلق معاوية الباب أمام غير العرب حتى لو تآدى الأمر إلى تعطيل "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر"، وذلك لكى لا ينفتح الباب أمامهم إلى منازعة العرب وضعيتهم المخصوصة؛ وعلى نحو يبدو معه وكأنه حريص على القوم بأكثر من الحرص على المبدأ. أنظر: المصدر السابق، نفس الصفحة.

[34] - الطهطاوى: تخليص الإبريز فى تلخيص باريز، دراسة وتعليق محمود فهمى حجازي (دار الفكر العربي) القاهرة، دون تاريخ، ص160

كمزية متفردة للأمة التى سوف يصفها البعض بأنها الأمة الربانية؛ وذلك فيما يبدو وكأنها الإستعادة لميراث شعب الله المختار القديم؛ الذى إبتدره الله بالإصطفاء لا لفعل منه، بل بمحض مشيئته غير القابلة للتفسير.

والحق أن هذا الموقف الذى تتحدد فيه ماهية الأمة المسلمة- وكذلك ماهية الفرد المسلم- بذاتها، وبمعزل عن أى فعل أو جهد، لمما يتعارض مع ما يفرضه السياق الذى وردت فيه نصوص الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى القرآن؛ وأعنى من حيث يتكشَّف هذا السياق عن طابع عملي (أخلاقى وسياسي) بالكلية. فإذ يورد القرآن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مقترناً، على الدوام، بركن عبادي (إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة) وأخلاقى كالدعوة إلى الخير على العموم، وهما ركنان عمليان بالطبع، فإن مما له دلالة فى هذا السياق، أن جل النصوص التى وردت بالمبدأ هى مما نزل به الوحي فى المدينة[35]. ولعل دلالة غلبة الورود فى الوحي المدني تتآتى مما يحيط بذلك من معانى سياسية لافتة؛ وأعني إبتداءاً من أن المدينة، وليست مكة، كانت هى التى شهدت بناء الدولة وحصول التمكين السياسي للإسلام. وليس من شك في ما يعنيه ذلك من أن التمكين السياسي الذى إكتمل للإسلام فى المدينة، كان هو المؤطر لتواتر الوحي بمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ولحسن الحظ فإن واحدة من الآيات "المدنية" لا تفعل إلا أن تعلق ذلك "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" على شرط التمكين (السياسي) فى الأرض[36]. وليس من شك فى أن ذلك، لا سواه، هو ما يقف وراء ما صار إليه "المودودي" من أن "نظام الإستخلاف فى الأرض لا يمكن أن يتغير ويتبدل بمجرد وجود فرد صالح أو أفراد صالحين مشتتين فى الدنيا، ولو كانوا فى ذات أنفسهم من أولياء الله تعالى، بل ومن أنبيائه ورسله. إن الله لم يقطع ما قطع من المواعيد لأفراد مشتتين، وإنما قطعها لجماعة منسقة متمتعة بحسن الإدارة قد أثبتت نفسها فعلاً أمة وسطا, أو خير أمة فى الأرض"[37]. وبالرغم مما يستهدفه المودودي من التأكيد على جوهرية تبلور "الجماعة الإسلامية"- بما هى جماعة طليعية قائدة- كمقدمة لتحقيق الوعد الإلهى بالإستخلاف، فإنه يبقى- على العموم- أن تفعيل مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (كفعل أخلاقي) موقوف على شرط التمكين السياسي؛ وبما يحيل إليه ذلك من أن "السياسي" هو الشارط للأخلاقى.

---

[35] - فى الآيتين اللتين ورد فيهما المبدأ فى القرآن المكي, فإن الخطاب فى واحدة من الآيتين يكون "للمفرد" (يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وإنه عن المنكر- لقمان 17)، وفى الآية الأخرى فإن الخطاب يكون عن "الغائب" (يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات- الحج 157).

[36] - "الذين إن مكنَّاهم فى الأرض أقاموا الصلاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر- الحج 41"

[37] - نقلاً عن: محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية (دار الشروق) القاهرة، ط1، 1987، ص411

ولعل تلك المشروطية تكشف عن بؤس ما يروج له الخطاب الديني السائد (وبالذات فى قناعه "الدعوي الجديد" الذى يكاد فى مواكبته لما يُسمى بالليبرالية الجديدة أن ينتهي إلى تحويل الدين إلى محض ساحة للخلاص الفردى الذى يبدو- حسب هذا الخطاب- ممكناً بمعزل عن أى شروط مجاوزة للفرد) من أن إصلاح "الأخلاق الفردية" هو المدخل لإصلاح ما يعتور الواقع الإجتماعي والسياسي العربي من السقوط والإنحطاط. فالمبدأ الأخلاقي لا يعمل أبداً منفرداً وخارج أى نظام، بل يعمل ضمن سياق منظومة يتآزر فيها مع غيره، يفقد خارجها قدرته على التأثير، وإلى حد أنه يتحول- خارجها- إلى مجرد أيقونة أو شعار فارغ يغطى بؤس الواقع وفساده. ويرتبط ذلك، لا محالة، بحقيقة أنه فيما يؤول فساد السياسة إلى إفساد أخلاق الفرد، فإن صلاح أخلاق الفرد لا يؤدى إلى إصلاح فساد السياسة؛ حيث الساسة هى "المجال العام" الذى يتشارك فيه الأفراد، ولكنه لا يمثل حاصل جمع المجالات الخاصة بهؤلاء الأفراد، بل إنه يبقى رغم- أو حتى بفضل- إبتلاعه لها فى جوفه، مجاوزاً لها فى الآن نفسه. وهنا تحديداً تتجلى الدلالة القصوى لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وأعني فى التكشُّف عن مشروطية الأخلاقى للسياسي, وعلى نحو يصبح معه إصلاح واقع الإنحطاط الكلي العربي الراهن هو الإطار اللازم لإصلاح فساد الأفراد، وليس العكس بحسب ما يصرح الخطاب الديني المُتداول الذى يلح على تكريس إيديولوجيا الخلاص الفردى، ليبقى المجتمع خارج السياسة. وبالطبع فإن ذلك لا يعني الإنحياز للإيديولوجيا الإنقلابية التى تتبناها جماعات الإسلام السياسي الراديكالية (والتى لا تستهدف، للمفارقة، إستدعاء المجتمع كطرف فاعل فى المجال السياسي، بل تستهدف توظيفه فى معركتها ضد الدولة ثم ممارسة نفس تسلط الدولة القائمة عليه)، بقدر ما يعني أنه لا فاعلية أبداً للفردى إلا ضمن سياق يتعداه ويتجاوزه.

- التداول الكلامي للمبدأ:

لعله يُشار، على العموم، إلى إن مسار الممارسة فى الإسلام، بجانبيها السياسي والمعرفى، يتكشَّف عن الإنشطار بين إتجاهين؛ يتعالى أحدهما بما يؤسس لوضع ما- كخيرية الأمة على سبيل المثال- إلى الميتافيزيقي المفارق غير القابل للتعيين والتحديد، وذلك فى مقابل إتجاه آخر يصر على التنزُّل بهذا الوضع إلى شرطه فى الواقع الإنساني. وبالطبع فإنه فيما جاء الإنحياز إلى الإتجاه الأول صريحاً من كل يعملون على تثبيت إمتيازاتهم بإعتبارها وضعاً إلهياً لا سبيل إلى منازعته أو تغييره، فإن أولئك الساعين إلى عالم أكثر عدالة وإنسانية قد عملوا على كشف الشرط التاريخى والواقعي الكامن وراء الميتافيزيقي المفارق. وإذا كان هذا الإنشطار قد حدد، وعلى نحو كامل، بناء المنظومات العقائدية فى علم الكلام، فإنه كان لابد أن ينعكس على بناء مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر داخله. وهكذا فإنه وبالرغم من أن نصوص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فى القرآن، هى من قبيل المجمل الذى يحتاج إلى بيان؛ وبكيفية

كان لابد أن ينفتح معها الباب أمام تعدد هذا البيان وتنُّوعه، فإنه يبقى أن المواقف البيانية المتنوعة تقبل الإندراج، أو تكاد، ضمن ذلك الإنشطار الذى يمكن إعتباره الملمح الأهم للمنظومة الكلامية.

ولعل ثنائية الإجمال والبيان هى ما يقف وراء ما قطع به "إبن حزم" من أن الأمة قد "إتفقت كلها على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بلا خلاف من أحد منها فى ذلك... ثم إختلفوا فى كيفيته"[38]؛ وبما يعنيه ذلك من أنه الإتفاق على المجمل، ثم الإختلاف على البيان المفصِّل لهذا المجمل. ورغم ما يبدو من أن الإختلاف حول كيفية "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" قد إنبنى على حديث النبي: "من رأى منكم منكراً فليقوّمه بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"، فإنه يلزم التأكيد على أن هذا الإختلاف لم يكن نتاج محض تباين العقول فى الفهم والتفسير، بقدر ما يعكس تبايناً فى المواقف والإنحيازات السياسية من الإشكالية الأهم التى كانت أول ما جرى الإصطراع حوله بعد وفاة النبي مباشرة؛ وأعنى بها إشكالية السلطة[39]. وبالطبع فإن ذلك يعني أن "المنكر" الذى تباينت حوله مواقف الفرقاء لم يكن من قبيل المنكر الأخلاقي، بل كان منكراً سياسياً بالأساس. وإذا كان ذلك لا يعنى الغياب الكامل لأى دلالة أخلاقية للمنكر (المنهي عنه) أو المعروف (المأمور به)، فإنه يبقى أن الدلالة السياسية للمفهوم هى الأظهر فى التداول الكلامي له. وهكذا فإنه إذا كانت السياسة لا تغيب عن دلالة المفهوم فى الإستعمال القرآني (وأعني من خلال شرطه بالتمكين)، فإنها تصبح قلب المفهوم ومركزه فى الإستعمال الكلامى له[40]. ويرتبط ذلك، لا محالة، بحقيقة أن علم الكلام ليس- فى جوهره- إلا محض لغة دينية مورست من خلالها السياسة فى الإسلام. ومن هنا أن المفاهيم قد خضعت فى سياقه لمقتضيات النطق السياسي.

ولعل ذلك ما يؤكده أن المفهوم قد جرى إستدعاءه للإشتغال، لأول مرة، إبان تفجُّر أحداث ما عُرِف بالفتنة الكبرى؛ التى كان وارداً أن يجرى النظر إليها، بما هى "فتنة" و"كبرى"، على أنها "منكر سياسي". وككل منكر يحتاج إلى التقويم (بالقلب أو اللسان أو اليد)؛ فإن مواقف الفرقاء

---

[38] - إبن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل (سبق ذكره) ج 5، ص 19
[39] - الأشعري: مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، نشرة هلموت ريتر (الهيئة العامة لقصور الثقافة) القاهرة، ط4، 2000، ص2. وكذا: الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق عبدالعزيز الوكيل (مكتبة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع) القاهرة 1968، ج1، ص22.
[40] - وذلك إلى حد أن الإمام "يحيى بن الحسين"- وهو أحد المعتزلة الزيود- قد مضى إلى القول: "وإنما المُلك هو الأمر والنهي، لا المال والسعة، كما قال عز وجل عندما قالوا: (أنَّى يكون له المُلك علينا، ونحن أحق بالمُلك منه، ولم يؤت سعة من المال، قال: إن الله إصطفاه عليكم وزاده بسطة فى العلم والجسم، والله يؤتي ملكه من يشاء)، فقد بيَّن سبحانه وتعالى فى هذه الآية أن المُلك هو الأمر والنهى، لا سعة المال". أنظر: الإمام يحيى بن الحسين: كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد، منشور فى: محمد عمارة (محقق): رسائل العدل والتوحيد، ج2(دار الهلال) القاهرة، 1971، ص84.

المنخرطين فى الفتنة، كمنكر سياسي، قد حددت نوع "البيان" الذى بدأ فى التبلور حول المفهوم، وإلى الحد الذى يكاد معه هذا البيان أن يكون خاضعاً بالكلية لتوجيه ذلك الحدث الفاجع. وهكذا فإنه إذا كانت مواقف الفرقاء قد تراوحت بين موقف رأى فيه أصحابه أن ينأوا بأنفسهم عن الحدث ويعتزلونه كلياً، وبين موقف إنخرط فيه آخرون فى الحدث كفاعلين وصانعين له، وذلك على تباين وتعارض إختياراتهم وإنحيازاتهم السياسية، فإن ذلك الإنقسام بين موقفين كان هو المحدد للإختلاف حول كيفية تغيير المنكر. ولعل ذلك ما يُستفاد، على نحو صريح، من تعيين إبن حزم للتباين بين منظومتين كلاميتين حول كيفية "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"؛ حيث "ذهب أهل السنة من القدماء من الصحابة رضى الله عنهم، فمن بعدهم، وهو قول أحمد بن حنبل وغيره، وهو قول سعد بن أبي وقاص وأسامة بن زيد وإبن عمر ومحمد بن مسلمة وغيرهم إلى أن الغرض من ذلك إنما هو بالقلب فقط، أو باللسان إن قدر على ذلك، ولا يكون باليد ولا بسل السيوف، ووضع السلاح أصلاً"[41]. وإذ يُقال أن "أهل السنة (قد) إقتدوا فى هذا بعثمان رضى الله عنه، وبمن ذكرنا من الصحابة رضى الله عنهم، وبمن رأى القعود منهم"[42]، فإن ذلك يعنى أن هذا الموقف من "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" إنما يُعدُّ إمتداداً لما يمثله عثمان، ولأولئك الذين ظاهروه على نحو ما حين آثروا الإنسحاب والقعود أثناء إنفجار أحداث الفتنة. ولعل ذلك ما يؤكده أن قراءة لمجمل الأسماء التى أوردها إبن حزم، كمعبِّرين عن هذا الموقف الذى يربط "تغيير المنكر" بالقلب أو اللسان (على شرط القدرة)، تكشف عن أن معظمهم (وتحديداً سعد بن أبي وقاص وأسامة بن زيد وعبدالله إبن عمر) قد عاصروا أحداث الفتنة الكبرى، وتميزوا بالموقف الداعي إلى إعتزال الصراع الدائر كلياً[43]؛ وبما يعنيه ذلك من أن الدعوة إلى القعود وإعتزال "الفتنة" قد تآدت، فيما يتعلق بتغيير المنكر، إلى تصوره لا يكون أساساً إلا بالقلب، ثم يكون باللسان على شرط توفر القدرة.

وفى المقابل، فإن الموقف الداعي "إلى أن سلّ السيوف فى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب، إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك (والذى) ذهبت إليه طوائف من أهل السنة، وجميع المعتزلة، وجميع الخوارج والزيدية"[44]، يكاد يمثل إمتداداً لموقف أولئك الذين إنخرطوا فى الفتنة كفاعلين وصانعين لذلك الحدث الكبير؛ والذين إنخرطوا فى ذلك الحدث من مواقع متعارضة جعلت الواحد منهم خصيماً للآخر. ومن هنا ما يُقال من أن هذا الموقف كان "قول عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه وكل من معه من الصحابة، وقول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وطلحة والزبير وكل من كان معهم من الصحابة. وقول معاوية وعمرو (بن العاص) والنعمان

[41] - إبن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ج5 (سبق ذكره) ص19.
[42] - المصدر السابق، ص20.
[43] - ومنهم من إحتج (كإبن عمر) على موقفه (المنسحب) قائلاً: "لا أدرى من هى الفئة الباغية؟ ولو علمتها ما سبقتني أنت وغيرك إلى قتالها". أنظر: المصدر السابق، ج5، ص20
[44] - المصدر السابق، ج5، ص20

بن بشير وغيرهم ممن معهم من الصحابة رضى الله عنهم أجمعين، وهو قول عبدالله بن الزبير ومحمد (بن الحنفية) والحسن بن علي وبقية الصحابة من المهاجرين والأنصار القائمين يوم الحرة رضى الله عنهم أجمعين"[45]. من نافل القول أن كل من أورد إبن حزم ذكرهم فى لائحته هم الذين صنعوا، بالمقاتل الدامية التى نشبت بينهم، حدث الفتنة الكبرى وما بعده. ولعل ذلك هو ما يُستفاد مما صار إليه القاضى عبدالجبار من أنه "لا يحل لمسلم أن يخلي أئمة الضلالة والجور إذا وجد أعواناً، وغلب فى ظنه أنه يتمكن من منعهم من الجور، كما فعل الحسن والحسين، وكما فعل القراء حين أعانوا إبن الأشعث فى الخروج على عبدالملك بن مروان، وكما فعل أهل المدينة فى وقعة الحرة، وكما فعل أهل مكة مع إبن الزبير حين مات معاوية، وكما فعل عمر بن عبدالعزيز، وكما فعل يزيد بن الوليد بن عبدالملك، فيما أنكروه من المنكر[46]". ولعله يُصار، إبتداءاً من أن كل واحد من الموقفين المتباينين من كيفية تغيير المنكر يحرص على ربط نفسه بعمل سلفٍ بعينه، إلى أن التفكير فى تلك المسألة يقوم على ما يمكن إعتباره بناءاً للأصول على الحوادث؛ وبما يعنيه ذلك من أن العقائدى يضرب بجذوره فى قلب التاريخي. وبقدر ما يكشف ذلك، من جهة، عن تبلور البيان حول "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" ضمن فضاء سياسي، فإنه يؤكد، من جهة أخرى، على جوهرية الدور الذى لعبه الحدث السياسي فى بناء الأصول الكلامية على العموم. وعلى أى الأحوال فإنه يبقى أنه فيما إنحاز أولئك الذين آثروا القعود، إبان الفتنة، إلى تغيير المنكر بأضعف الإيمان؛ سواء كان "القلب" أو "القول" هو آداة هذا الأضعف، فإن الآخرين من صُنَّاع الحدث وفاعليه قد إنحازوا، فى المقابل، إلى ما يمكن إعتباره أقوى الإيمان وهو "الفعل". وإذن فإنه الإنشطار بين "القول" و"الفعل"، والذى هو الإنشطار المحدِّد لجوهر الإختلاف بين المنظومتين الكلاميتين الرئيستين فى الإسلام؛ وأعنى كلاً من المنظومة الأشعرية (التى ورثت مقالة "أصحاب الحديث وأهل السنة" وإبن حنبل؛ الذى إعتبره الأشعري- فى "الإبانة عن أصول الديانة"- أحد الأصول التى يفكر بها، وغيرهم من الذين وقفوا، ممالئين للسلطة أو حتى متواطئين معها، عند حد طلب التغيير بالأضعف؛ وأعني القلب والقول) والمنظومة المعتزلية (التى إتسعت لمقالات الخوارج والشيعة الزيدية وغيرهم من قوى الرفض الذين إنحازوا، من خلال الإلحاح على وجوب التغيير بالفعل، إلى ضرورة رقابة ومحاسبة السلطة).

واللافت أن ثنائية القول والفعل التى حددت البيان الكلامي لمبدأ "الأمر والنهي" تكاد تستوعب ما جرى فى تاريخه من الصراع على إمتلاكه بين سلطة تسعى لمصادرته لحسابها إنفلاتاً من مجتمع يسعى لتقويمها وضبطها من خلال إستعادته لذلك المبدأ من قبضتها. فإذ ينتهى من

---

45 - المصدر السابق، نفس الصفحة.

46 - القاضى عبدالجبار المعتزلي: تثبيت دلائل النبوة، تحقيق: عبدالكريم العثمان، بيروت 1966، ج2, ص274-275

إنحازوا لتغيير المنكر بالقلب أو القول إلى أن "السيف باطل ولو قُتلت الرجال وسُبيت الذرية, وأن الإمام يكون عادلاً ويكون غير عادل, وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً, وأنكروا الخروج على السلطان"[47]، فإن الأمر لا يقف بهؤلاء عند حد قبول الخضوع لهيمنة تلك السلطة المنفلتة وإنكار الخروج عليها، بل ويتعدى إلى دعمها عبر تفريغ مبدأ "الأمر والنهى" من حمولته السياسية وإكسابه دلالة أخلاقية وعظية لا يبقى من مجال لتفعيلها إلا داخل دائرة الفرد الذى يصبح- والحال كذلك- هو موضوع الأمر والنهي وحده؛ وبكيفية تفيد منها تلك السلطة المستبدة فى قمع خصومها من الأفراد المزعجين[48]. إن ذلك يعني أن إختزال الأمر والنهى فى القلب أو القول يصب فى صالح إحتياز الدولة عليهما لإخضاع المجتمع عبر تفتيته وتذريته إلى محض أفراد طائعين. وفى المقابل فإن ما آل إليه الإنحياز لتغيير المنكر بالفعل من وجوب "إزالة أئمة الجور ومنعهم أن يكونوا أئمة بأى شئ قدروا عليه؛ بالسيف أو بغير السيف"[49]، ليكشف عن تصور الأمر والنهى بمثابة آداة يقدر من خلالها المجتمع على قلب سلطات الجور والعسف المتغلبة، أو ضبطها وتقويمها على الأقل.

ولعله يمكن القول عموماً أن الإنقسام بين "القول" و"الفعل" يتبدى كمحض غطاء للتباين حول مدى فاعلية القدرة الإنسانية فى تغيير العالم؛ وأعنى من حيث يبدو أن ثمة من يتشكك فى فاعلية تلك القدرة وعلى نحو يُرتب عليه وجوب قبول العالم بما هو عليه، ومن دون أن يؤثر فى ذلك ما يدَّعيه من رفضه له بقلبه وقوله، وذلك فى مقابل من يلحُّون على قدرة الإنسان على تغيير عالمه بفعله الذى يسبقه وعيه. وإذ يحيل ذلك إلى أن مبدأ "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" يستحيل إلى إطار لتغيير العالم، فإنه يلزم التأكيد على جوهرية حضور الوعى فى هذا التغيير، وإلا فإنه سيبقى محض فعل يائس من دون أى أفق تقريباً[50]؛ وعلى أن يكون مفهوماً- بالطبع- أن الأمر يتجاوز مجرد الوعي مُختزلاً فى شكله الديني الفقير. وهنا تحديداً تتبدى القيمة القصوى للإعتزال الذى يتواتر فيه الإلحاح على جوهرية "الوعي" كأساس فى فعل التغيير.

---

[47] - الأشعرى: مقالات الإسلاميين (سبق ذكره) ص 451-452

[48] - ويُشار هنا، على الخصوص، إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد إستحال فى إطار التجارب المعاصرة لما يُسمى بدولة الشريعة إلى "هيئة" أو مؤسسة متكاملة البناء، تمارس من خلالها الدولة مهام الإخضاع والتطويع والسيطرة على الفرد.

[49] - المصدر السابق، ص 125

[50] - ولعل ذلك ما تؤكه تجربة من يمكن تسميتهم بالخوارج المعاصرين من جماعات الإسلام السياسي الذين بزعجون بتقلصاتهم اليائسة دولة العسف العربية الراهنة، ولكن من دون أن يكونوا قادرين على زحزحتها، لأن ما يملكونه من وعي ساذج ومأزوم لا يحملهم إلى ما هو أبعد من أن يكونوا مجرد شوكة فى حنب تلك الدولة، وبكيفية يتعذر معها أن يكونوا البديل الحقيقي لها. والحق أن ما يغلب على خطاب تلك الجماعات من وعي إختزالي بائس يرد الأزمة إلى مجرد البعد عن الإسلام أو إبعاده، لا يعدو كونه مجرد إعادة إنتاج لنفس الوعى الإختزالي الذى تحمله، مع إختلاف المضمون، الدولة الراهنة ونخبتها. وبالطبع فإن ذلك هو ما يُستفاد أيضاً من تجربة أسلافهم القدامى، من الخوارج، الذين سرعان ما إنطفأت جذوة ثورتهم الجامحة رغم فروسيتها ونبالتها، لأنها إفتقرت إلى وعي إستيعابي ناضج.

إذ الحق أن ما مضوا إليه من تصور "المعروف هو كل فعل عَرف فاعله حسنه ودلَّ عليه، والمنكر هو كل فعل عَرف فاعله قبحه ودلَّ عليه"[51] ليكشف عن إستيعابهم للأمر والنهي ضمن قاعدتهم فى التحسين والتقبيح العقليين التى تحيل إلى أن "الأفعال إنما توصف بالحسن أو القبح لصفات (باطنة فيها) تخصها"[52]؛ وليست مضافة إليها من خارجها، وأن العقل قادر على إدراك تلك الصفات القائمة على نحو موضوعى فى الأفعال. وإذ يؤول ذلك إلى أن "الأمر والنهي"- بما هما حكمان على الأفعال- إنما يتأسسان على تلك الصفات الكامنة فيها، فإنه يعنى أنهما يكونان موضوعان للعقل، وليس لمجرد الخطاب الشرعى (الذى يتأسس هو نفسه على ما يقوم فى الأفعال من صفات الحسن أو القبح، وبالتالي فإنه مخبر عنها وليس مُنشئاً لها). والحق أن دلالة هذا التأسيس للأمر والنهى على حكم العقل تقوم فيما تتكشَّف عنه من السعى إلى بناء عالم يحكمه العقل؛ وعلى نحو يكون فيه التغيير تجاوزاً لما لا يتطابق مع العقل إلى ما يكون تحقيقاً لحكمه. وإذ لا يكاد ينازع أحد فى حقيقة أن العالم العربي محكوم بضروب من العشوائية والفوضى التى جاوزت به الإنحطاط إلى ما دونه، فإنه ليس لذلك من معنى إلا أن يكون هذا العالم البائس فى حاجة ماسة لتفعيل المبدأ بهذا المعنى المطابق لحكم العقل، وليس أبداً على طريقة أولئك الذين لا يعرفون من الأمر والنهى إلا أنه زجر الناس وقمعهم بإسم "مقدس متعال" لا يجاوز كونه محض قناع يتخفى وراءه وجه جبار.

ومن حسن الحظ أن ثمة من مضى إلى أن "تقييد الإرادة وشل القدرة" بإسم "المقدس"، يحول دون إمكان تفعيل الأمر والنهى، ليس فقط لأنه لا معنى لأمر أو نهى من دون توافر القدرة والإرادة، بل ولما يؤول إليه ذلك من رد المنكر السياسي أو الجور والظلم إلى الله. وإذ ذاك تقول الرعية "إن هذا الظلم الذى نزل بهم بقضاء من الله وقدر، ولولا أن الله قضى عليهم بهذا الظلم الذى نزل بهم من هؤلاء الظالمين ما قدر الظالم أن يظلمهم، غير أن هذا الظلم مقدَّر عليهم عند الله على يدي هذا الظالم، فإذا كانت معرفتهم هذه المعرفة وكان معبودهم الذى يزعمون أنهم يعبدونه هذا فعله بهم، فمتى يصل هؤلاء إلى معرفة الخالق، ومتى يدعونه ويستعينون به على ظالمهم. إنما هم يدعون هذا الذى يزعمون أنه قضى عليهم بهذا الظلم وقدَّره.... فهم يعبدون صورة مصورة. وعلى هذا النحو أسلمهم ربهم وتركهم من التوفيق والتسديد، وخذلهم ولم ينصرهم على ظالمهم. وكيف ينصرهم على ظالمهم وهو المقدر لهذا الظلم عليهم؟ فهو الذى يدعونه بزعمهم، أما أنهم لو أنصفوا عقولهم، وعرفوا الله حق معرفته، ونفوا عنه ظلم عباده، كما نفاه عز وجل عن نفسه، ثم أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، ودعوا ربهم حينئذ على ظالمهم،

---

[51] - القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبدالكريم العثمان (مكتبة وهبة) القاهرة 1965، ص141

[52] - المصدر السابق، ص 203.

إذن لإستجاب لهم دعوتهم، وكشف ما بهم من الظلم والجور"[53]. وهكذا يتآزر الوعى مع تحرير كلٍ من القدرة والإرادة؛ وبما يرتبط بذلك من تحرير الله من وصمة فعل الظلم والجور للعباد، كشروط واجبة لتفعيل الأمر والنهي.

وإبتداءاً من كل ذلك فإنه يمكن للمبدأ أن يكون واحدة من روافع الأزمة العربية الراهنة؛ وأعنى من حيث يصلح مدخلاً للإنسان، من جهة، لكي يستعيد "إرادته وقدرته"، ودوره- بالتالي- كفاعل مؤثر فى العالم، ومن جهة أخرى، فإنه يمهد للمجتمع طريقاً إلى إسترداد حقه المسلوب فى الرقابة والحساب. ومن نافل القول أن هذين المطلبين هما الأكثر إلحاحاً فى تلك اللحظة العربية المُنكرة.

عدم ولاية غير المسلمين
القرآن والقراءة

[53] - الإمام يحيى بن الحسين: كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد، منشور فى: محمد عمارة (محقق): رسائل العدل والتوحيد ج2 (سبق ذكره) ص85-86.

1- عدم ولاية غير المسلمين القرآن والقراءة الأهرام 6/9/2012
2- عدم جواز ولاية غير المسلمين 4/10/2012
3- عدم ولاية غير المسلمين هل هي من الدين حقا 20/9/2012
4- هل نهى القرآن عن ولاية النصارى مطلقا؟ 18/10/2012

-1-

تتجلى الآلية الأصرح، التي يشتغل بها خطاب تديين السياسة - الذي يتعالى مده في عالم ما بعد الثورات العربية - فيما يقوم به المشتغلون، في حقل هذا الخطاب، من استدعاء ما ينسبونه إلى الدين من القواعد والمحددات، لتقييد مجال الممارسة السياسية بها. ورغم ما يبدو من الفاعلية شبه المطلقة لهذه القواعد والمحددات بسبب رسوخها في المخزون الحي الغائر في الذاكرة الجمعية للجمهور الذي يتعامل معها - تبعاً لذلك - بما هي من المسلمات غير القابلة للسؤال، فإنه يلزم التنويه بما يعرفه المشتغلون في مجال الدرس الإسلامي (على النحو الاستقصائي العلمي، وليس الإنشائي الوعظي)، من أن الكثير من هذه القواعد المنسوبة إلى الدين (وخصوصاً في مجالي الممارسة السياسية والاجتماعية بالذات)، هي محض تحديداتٍ فرضتها مقتضيات الضبط السياسي والإجتماعي، ثم راح يجري إخفاؤها وراء قداسة الدين لإكسابها الديمومة والرسوخ. ولعل ذلك يستلزم طريقة في التعامل مع مثل هذه القواعد، على النحو الذي يفتح الباب أمام تحرير مجال الممارسة من سطوتها، وهو الأمر الذي لن يكون ممكناً إلا عبر تحرير الدين، نفسه، من قبضتها أولاً، وأعني من حيث يجري توظيفه كقناع لإضفاء القداسة على ما ليس منه في الحقيقة. ولعله ليس من سبيل إلى ذلك كله إلا عبر السعي إلى نزع القشور والرقائق الدينية التي تحيط بالنواة الصلبة للقاعدة موضوع التحليل، على نحو تنكشف معه طبيعتها المتخفية، مع

ما يصاحب ذلك من بيان المراوغات التي أمكن عبرها مراكمة تلك الرقائق الدينية التي استحالت إلى أقعنة كثيفة تتوارى خلفها الطبيعة السياسية أو الاجتماعية للقاعدة. ولأن نقطة البدء في مسار مراكمة تلك الرقائق الدينية حول القواعد ذات الطبيعة السياسية والاجتماعية، تتبدى في سعي المُشتغل تحت مظلة هذا الخطاب إلى «التأسيس النصي» لتلك القواعد من القرآن، فإنه يلزم التنويه بأن هذا الفعل التأسيسي ينطوي على ضروبٍ من التوجيه (عبر الانطاق والإسكات للقرآن) على النحو الذي ينتهي إلى تثبيت القاعدة المُرادة بوصفها ديناً يكون مطلوبا من الناس أن يتعبدوا به الله. ولعل ذلك ما يؤكده الاشتغال على القاعدة المستقرة الخاصة بعدم جواز ولاية غير المسلمين التي يكشف التحليل عن مراوغات توجيه القرآن باتجاه تثبيتها، كقاعدة تعمل على نحو مطلق، وبصرف النظر عن تحديدات السياق وشروطه. وهكذا فإنه، وعلى الرغم من أن الإنسانية قد انتقلت من سياقٍ كان فيه «الدين» هو الأصل المُحدد لهوية الفرد والجماعة (وبما يترتب على هذا التحديد من إخلاء المركز لصاحب الدين - السيِّد، وإقصاء أتباع الديانات الأخرى إلى الهامش)، إلى سياق التحديد السياسى لتلك الهوية (بما يفرضه هذا التحديد من الحقوق والواجبات المتساوية)، فإن فاعلية تلك القاعدة تظل مستعصية على التحدي للآن، وإلى حد ما جرى من التلويح المباشر بها، من جانب القوى السياسية السلفية، في مواجهة ما تردد من الاتجاه إلى تعيين نائبٍ قبطي لرئيس الجمهورية.

ولسوء الحظ، فإن هذا التشغيل للقاعدة على نحو مطلق، وبصرف النظر عن شروط السياق وتحديداته، لم يتحقق إلا عبر ضروبٍ من ضغوط الإكراه والإسكات التي مورست على القرآن بنعومة، ولكن بلا هوادة. وعلى الرغم من أن هذه الضغوط ذات أصل سياسي واجتماعي بالأساس، فإنها قد راحت تحقق نفسها في شكل مبادئ وقواعد للفهم والترجيح التي قيل باستحالة أي مقاربة للقرآن إلا من خلالها، وفقط. فإن الاجتماعي والسياسي يسعى، على الدوام، إلى إخفاء تحيزاته الذاتية الغليظة وراء رهافة «المعرفي» وما تبدو أنها موضوعيته. وهكذا فإنه إذا كان القصد هو تثبيت واقع سياسي واجتماعي بعينه، فإن هذا القصد لا يحقق نفسه مباشرة، بل إنه يتخفى وراء مقاربة معرفية للقرآن تقوم على إهدار السياق بما هو السبيل الوحيد لإطلاق الدلالة وتثبيتها على نحو نهائي. وضمن هذه المقاربة المعرفية، فإن هذا الإهدار للسياق سوف يؤسس نفسه على قواعد ومفاهيم من قبيل «الناسخ والمنسوخ» و«العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، وغيرها. وبالرغم من عدم إمكان المجادلة في أن هذه القواعد والمفاهيم، المُشار إليها وغيرها، إنما ترتبط بالأفق العقلي والمعرفي والسياسي والاجتماعي الذي تبلور فيه وعي مبدعيها، فإنها قد استحالت إلى ما يشبه الأقانيم المقدسة التي يستحيل إلا التسليم بها، وممارسة الفهم من خلالها وحدها، وعدم التعرُّض لها بالمساءلة والمحاورة. ولعله يلزم التنويه، هنا، بأنها قد اكتسبت هذا الوضع الذي تعالى بها إلى خارج حدود المساءلة، في عصور الجمود والعجز عن الإبداع، حيث تكشف القرون الأولى من تاريخ الإسلام عن نوع من الحوار المنفتح - الذي تحفظه بطون دواوين التفسير - مع تلك القواعد والمفاهيم.

ولعله يلزم التأكيد، هنا، على أن هذا التوجيه للقرآن إلى إنتاج دلالة أُحادية مطلقة - عبر وساطة تلك القواعد والمفاهيم التى أحالتها عصور الجمود المتأخرة إلى أقانيم مقدسة - إنما يرتبط بتصوره كسلطة يُراد توظيفها من أجل تسييد وتثبيت موقف سياسي واجتماعي بعينه. فإنه إذا كان الإطلاق والأحادية يشكلان جوهر السلطة في الإسلام، منذ وقتٍ مبكرٍ نسبياً، وذلك من حيث ما تكشف عنه كتب الفقه السياسي من إنبناء صورة «السلطان» بالتمثيل على صورة «الله» (حيث الحضرة الإلهية لا تُفهم - على قول الغزالي - إلا بالتمثيل على الحضرة السلطانية)، فإن ذات الإطلاق والأحادية كانا لابد أن يحددا عالم الدلالة في القرآن. ويرتبط ذلك بأن حراسة سلطة ذات طابع أحادي وإطلاقي (في المجالين الاجتماعي والسياسي)، سوف تكون أمراً ميسوراً إذا ما تمَّ تقييد الدلالة في القرآن لتصبح مطلقة وأحادية، بدورها. إذ يهدد عالم الدلالات المفتوحة المتنوعة أحادية السلطة وإطلاقيتها، بما يحيل إليه من إمكانات تعدد الأفهام وتباين الرؤى. وعلى النقيض من ذلك، فإن التعامل مع القرآن باعتباره فضاء مفتوحاً لفيوض من الدلالات المتنوعة (أو حتى المتباينة)، إنما يرتبط بتصوره كساحة رحيبة يتواصل فوقها البشر في سعيهم إلى بناء عالمٍ يتسع لهم جميعاً، من دون إزاحة أو إقصاء بسبب الاختلاف في الدين أو اللغة أو العرق. وإذن فإنَّه الصراع، في الجوهر، بين القرآن كقناع لسلطة (أحادية ومطلقة) تسحق الناس جميعاً (مسلمين

وغير مسلمين)، وبينه كساحةٍ يؤكدون عليها التنوّع الذى أراده الله لهم.
ولسوء الحظ، فإن كل هذه الإكراهات، السابق بيانها، قد اشتغلت جميعاً، وعلى نحو مثالي وصريح، في سياق توجيه القرآن إلى النطق بقاعدة «عدم جواز الولاية السياسية لغير المسلمين». وأعني من حيث إنه إذا كانت «السلطة» تحضر، في إطار هذه القاعدة، أحادية ومطلقة، فإن «الدلالة» تحضر على هذا النحو أيضاً، وبما يفرضه هذا الحضور (الأحادي والإطلاقي لها) من القواعد والمفاهيم التي تتضافر في تثبيتها. وهنا يُشار، بالذات، إلى قاعدتي «النسخ» و«الإجماع»، اللتين لعبتا الدور الأبرز في ضروب الإكراه التي مورست على القرآن، وكل ذلك مما يحتاج إلى بيان، سوف يكون موضوعاً لمقال قادم.

-2-

الحضور الطاغى لفعل القراءة، حتى فى حال اكتفاء المرء بمجرد ترديد "آيات" القرآن، فإنه يلزم التأكيد على أن القرآن يصبح، عبر هذا الفعل، موضوعاً لضروبٍ من التوجيه (الناعمة والغليظة) التى لا تكون - فى غالب الأحوال - موضوعاً لوعى الممارسين لها. ويتحقق هذا التوجيه ليس فقط عبر إنطاق وإسكات دلالات بعينها ينطوى عليها القرآن، بل وعبر ما يبدو وكأنه إبدال الدلالات التى فرضها
"التاريخ" بتلك التى يتضمنها "القرآن". ولعل مثالاً على هذا الضرب الأخير من التوجيه، الذى يجرى فيه إستبدال دلالة التاريخ بدلالة القرآن، يأتى من قراءة آية قرآنية تنشغل بتعيين معنى المسلم والإسلام، وبما لذلك من تعلّق مباشر بمسألة "عدم جواز ولاية غير المسلمين"، وأعنى بها قوله تعالي: "إن الدين عند الله الإسلام". فالدلالة المستقرة، فى وعى الجمهور، للآية تنبنى على أن معنى "الإسلام" ينصرف إلى ذلك الدين الذى إبتُعِثَ به النبى الكريم محمد (صلى الله عليه وسلم)، وبما لابد أن يترتب على ذلك من أن المسلمين هم - وفقط - أتباع هذا النبى الكريم. ولسوء الحظ، فإن هذه الدلالة التى إستقرت، فى وعى الجمهور، للفظتى "اسلام - مسلمين" تمثل تضييقاً أو حتى نكوصاً عن الدلالة التى يقصد إليها القرآن خلال إستخدامه لكلتا اللفظتين. بل إن إختباراً لهذا الإستخدام القرآنى يكشف عن أن هذه الدلالة المستقرة للفظتى "إسلام - مسلمين" تكاد أن تكون قد تبلورت - وتطورت - خارج القرآن، على نحو شبه كامل. وإذن، فإنها تبدو أقرب ما تكون إلى الدلالة الإصطلاحية، التى تمتزج فيها المقاصد الواعية وغير الواعية لمن إصطلحوا عليها، وعلى النحو الذى تعكس فيه عناصر تجربتهم التاريخية، ولو كان ذلك على حساب القرآن ذاته.
فإذ تنبنى الدلالة الإصطلاحية على صرف معنى لفظة "مسلمين" مثلاً، إلى أتباع النبى محمد (صلى الله عليه وسلم). فحسب، فإن الدلالة السيمانطقية، الغالبة على الإستخدام القرآنى لتلك اللفظة ذاتها، لا تقصر المعنى على هؤلاء فقط، بل تتسع به ليشمل غيرهم من أتباع الأنبياء السابقين أيضاً. وهكذا، فإن اللفظة "مسلمون - مسلمين" قد وردت، فى القرآن، حوالى ستٍ وثلاثين مرة، إنطوت فيها، فى الأغلب، على دلالة تسليم المرء وجهه لله، من دون أن يكون ذلك مقروناً بإتباع نبيٍ من الأنبياء بعينه. بل إن بعض الآيات يستخدم لفظة "مسلمون - مسلمين" صراحة، للإشارة إلى من هم من غير أتباع النبى محمد (صلى الله عليه وسلم). ومن ذلك، مثلاً، إشارته إلى بنى يعقوب بإعتبارهم من المسلمين، وذلك فى قوله تعالى: "أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت، إذ قال لبنيه: ما تعبدون من بعدى، قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون" البقرة: 133. والحق أن المرء يكاد يلحظ أن القرآن يكاد، على العموم، أن يصرف دلالة اللفظة إلى فعل "التسليم لله" وذلك فيما تلح الدلالة الإصطلاحية على صرف الدلالة إلى فعل الإتباع لنبيٍ من أنبياء الله بالذات.
وتبعاً لذلك، فإنه إذا كان غير المسلم هو - بحسب دلالة الإصطلاح المستقرة، فى وعى الجمهور - كل من لا يتبع دين النبى محمد (صلى الله عليه وسلم)، فإنه، وبحسب الدلالة المتداولة فى

القرآن، هو كل من لا يُسلِم وجهه لله، وبما لابد أن يترتب على ذلك من أن كل من يُسلِم وجهه لله حقاً، هو من المسلمين، حتى ولو لم يكن متبعاً لدين النبى الخاتم. وإذ يفتح ذلك الباب أمام إدخال البعض ممن يُقال أنهم من غير المسلمين إلى دين الإسلام، إبتداء من تسليمهم الوجه لله، فإنه سوف يفتحه بالمثل أمام إخراج الكثيرين ممن يُقال أنهم من المسلمين، من دين الإسلام، لأنهم لا يعرفون الإسلام بما تسليم الوجه لله، بل بما هو قناعٌ لتسليم الناس - أو حتى إستسلامهم - لهم، بدلاً من الله. فإنه إذا كان القصد من تسليم الناس وجوههم لله وحده، هو تحريرهم من الخضوع لكل آلهة الأرض الزائفة، فإن ما يجرى من تحويل الدين إلى قناعٍ لاستعباد الناس وتيسير السيطرة عليهم لا يمكن أن يكون من قبيل الإسلام أبداً.
ولعل ذلك يكشف عن عدم إنضباط مفهوم "غير المسلم"، وأعنى من حيث تبقى المسافة قائمة بين المعنى الذى يصرفه إليه "القرآن" من أنه زمن لا يُسلِم وجهه للهس وبين المعنى الذى فرضه عليه "التاريخ" من أنه زمن لا يتبع نبوة محمد عليه السلام. وبالطبع فإنه لا مجال للإحتجاج بأن معنى الإسلام، بما هو تسليم الوجه لله، قد تحقق على الوجه الأكمل مع نبوة النبى الخاتم محمد (صلى الله عليه وسلم)، فإن القرآن يتضمن بين جنباته ما يزحزح هذا الإعتقاد، وذلك حين يمضى إلى أن ثمة من اليهود والنصارى والصابئة من يتشارك مع المؤمنين بنبوة محمد عليه السلام فى تسليم الوجه لله حقاً، وأنهم - لذلك - "لهم أجرهم عند ربهم ولا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون". إذ يقول تعالى: "إن الذين آمنوا (يعنى بمحمد) والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم. البقرة: 62. وهكذا فإن القرآن لا يقصر معنى الإسلام بما هو "تسليم الوجه لله" - حتى بعد إبتعاث النبى محمد (صلى الله عليه وسلم) - على المؤمنين بنبوته فحسب، بل إنه يتسع به ليشمل غيرهم أيضاً. وغنيٌّ عن البيان أن ذلك يرتبط بحقيقة أن مدار تركيز القرآن هو على فعل تسليم الوجه لله وحده وليس على الباب الذى يتحقق من خلاله هذا الفعل، وحتى على فرض أن القرآن يمضى إلى أن الباب الأكمل لتحقق هذا الفعل هو باب النبى محمد (صلى الله عليه وسلم)، فإنه لم يدحض إمكان تحققه من غير هذا الباب أيضاً.
يبدو، إذن، أن التاريخ، وليس القرآن، هو ما يقف وراء تثبيت الدلالة المستقرة للآية القرآنية "إن الدين عند الله الإسلام" وهو ما يدرك من يستدعى هذه الآية أنه سيلعب دوراً حاسماً فى توجيه المُتلقين لها إلى إنتاج ذات الدلالة المستقرة. وهو يدرك أيضاً أن إثارة المعنى السيمانطيقى المتداول فى القرآن للفظة "إسلام" سيؤدى، لا محالة، إلى زحزحة الدلالة التى قام التاريخ بترسيخها، ومن هنا أنه يسكت عنه تماماً، رغم ما يبدو من ظهوره الجلى فى القرآن. فهل يدرك المتلاعبون سياسياً بالإسلام أنهم ينحازون للتاريخ على حساب القرآن؟

-3-

لو تصور المرء حوارا بين من ينسب نفسه إلى "المدنية" وبين خصمه الساعى إلى أسلمة الدولة، فى مصر هذه الأيام (وليكن حول قاعدة "عدم جواز ولاية غير المسلمين"). فإنه سيجد أن من ينسب نفسه إلى "المدنية" لا يعرف ما يردُّ به على خصمه إلا أن جملة دعاواه، ومن بينها دعوى "عدم جواز الولاية"، لا تتفق مع ما تقوم عليه "دولته" (المدنية!) من مبدأ عدم التمييز بين البشر على أساس الدين، أو غيره. وعندئذٍ، فإن الساعى إلى أسلمة الدولة سوف يردُّ على خصمه المسكين بأنه ليس مشغولاً بتعارض دعاواه مع ما تقول به "المدنية"، مادامت تأتى متفقة مع ما يقول به "الدين". وبحسب ذلك، فإن صاحب خطاب "الأسلمة" لا يكتفى بإحراج خصمه المسكين عبر هذا الوضع للمدنية فى تعارضٍ مع الدين، بل عبر ترسيخه لمقولة أن دعوى "عدم جواز ولاية غير المسلمين" هى مما يقول به الدين. ولعله يلزم التنويه، هنا، بأن دعاة الأسلمة يقيمون احتجاجهم على سائر دعاواهم على العموم، على قاعدة أنها من فرائض الدين ولوازمه. فهل هى فعلاً هكذا، أم أنها محض قواعد اجتماعية وسياسية راحت تنسب نفسها إلى الدين

لتكتسب منه الرسوخ والحصانة وقوة الإلزام؟
وإذا كانت الخطوة الحاسمة فى جعل قاعدةٍ ما جزءاً من "الدين" تتمثل فى التماس أساسٍ لها من القرآن خاصة، فإنه كان لابد لفعل الالتماس هذا (وهو فعلٌ معرفى بالأساس) أن يكون موضوعاً لتحليل يكشف عما فيه من "قراءة" تعتبر نفسها "قرآنا". ومن هنا ما جرى من انشغال المقال السابق بالإلماح إلى الآلية المهيمنة على قراءة القرآن، على النحو الذى يؤدى إلى إنتاج دلالة بعينها لخدمة موقفٍ إجتماعى وسياسى معين. وقد ارتبط هذا الاستهلال بالقصد إلى تحرير القرآن من المسئولية عن قولٍ بعينه فى مسألة محددة، لتوضع (هذه المسئولية) على كاهل آلية القراءة المهيمنة على التعامل معه. فمنذ اللحظة التى يصبح فيها القرآن موضوعاً لفعل القراءة (الإنسانى بطبيعته)، فإنه ليس لأحدٍ أن يقطع بأن القرآن "يقول كذا" فى مسألة ما، بل يتوجب عليه تقرير أن فعله القرائى يوجه القرآن إلى هذا القول فى تلك المسألة. وحين يدرك المرء أن القرآن قد أصبح من لحظة تنزيله موضوعاً لقراءة، فإنه يلزم تأكيد أن الكثير مما يُنسَب للقرآن قوله، إنما هو نتاج فعل قراءته بالأحري. وهنا فإنه إذا كان فعل القراءة هو فعل بشري، بطبيعته (وبما يعنيه ذلك من أن ما ستجرى نسبته إليه سوف يكون بشريا بدوره)، فإن نسبة القول إلى القرآن (ذى المصدر الإلهى) فى المقابل، إنما تقصد إلى جعله "قولا إلهيا"، وعلى النحو الذى تستحيل معه زحزحة الدلالة المُراد تثبيتها به. وهكذا يفعل كل من يقصدون إلى تثبيت موقفٍ ما (اجتماعى أو سياسى خاصة)، حين يجعلون منه موضوعا لقولٍ "إلهي" أورده القرآن، متجاهلين أن ما يفعلونه هو فعل قراءة، ولو اكتفوا بمجرد الاقتباس من القرآن.
ولأن ثمة من قد يربط فعل القراءة عنده بأعمال التفسير والتأويل فحسب، فإنه يلزم تأكيد أنه يتجاوز مجرد ذلك، وإلى حد أن مجرد استدعاء "آية قرآنية" للقطع بها فى مسألة ما، ومن دون أن يكون هذا الاستدعاء مصحوباً بأى شروح أو تفسيرات، هو فعل قراءة. وذلك من حيث يعرف من يستدعى "آية" من القرآن فى موقفٍ بعينه، أن هذه الآية، استناداً إلى نوع المعرفة المستقرة بين الجمهور المتلقي، سوف تنتج الدلالة التى يقصد إلى تثبيتها خاصة. إن ذلك يعنى أن إنتاج دلالة "القول القرآني" بمجرده لا تنفصل عن المعرفة السابقة المتداولة بين الجمهور، وهى معرفة إنسانية بطبيعتها، فضلاً عن أنها تكون نتاجاً لفعل القراءة. وهكذا فإن المرء يكون ممارساً للقراءة، حتى وهو لا يفعل إلا أن يستدعى الآية بمجردها من القرآن، مادام ما أنتجته القراءات السابقة سوف يلعب الدور الحاسم فى إنتاج دلالتها.
وعلى العموم، فإن القرآن، بمجرد دخوله دائرة الاستخدام الإنسانى على أى نحو من الأنحاء (وأعنى كموضوعٍ للتفسير أو الاقتباس)، يصبح موضوعاً لفعل قراءة، وبما لابد أن يتبع ذلك من أن كل ما ينتج عن هذا الفعل هو من قبيل النتاج البشري. فهو يدخل، بالقراءة، فى بناء تراكيب تنتمى لعالم البشر، ولا يمكن الادعاء، أبداً، بأن هذه التراكيب ذات أصلٍ إلهي. ولعل الوعى بالطبيعة البشرية لتلك التراكيب، يظهر فى حرص علماء المسلمين على إنهاء قولهم فى مسائل الدين، بتعبير "والله أعلم"، إقرار منهم بالمسافة الفاصلة بين ما يقدمون من "اجتهادات" محدودة، وبين "علم الله" اللا محدود. إن ذلك يعنى أن أحداً لا يمكنه الادعاء بأن ما يقوله، يتطابق مع قول الله أو علمه، حتى لو كان لا يفعل إلا أن يردد "آيات" القرآن، وأعنى أن قوله سيبقى مجرد تركيبٍ بشرى لا يطابق مُراد الله أو علمه أبداً.
ولعل ما يدعم فكرة أن ما يقوله الناس، منسوباً إلى القرآن، هو قول "القراءة" (أعنى قراءتهم)، وليس قول "القرآن"، هو ما يكاد يبين للجميع من أنه ليس للقرآن قول واحد فى المسألة بعينها، بل إن له أقوالاً فيها تتنوع، بحسب تنوع السياق الذى يتم طرحها داخله. وغنيٌّ عن البيان أنه حين يحتفظ القرآن، فى بنائه، بتلك الأقوال المتنوعة حول تلك المسألة بعينها، فإن رفع دلالة قولٍ منها، وتثبيت التى تخص القول الآخر، لابد أن يكون مردوداً إلى فعل "القراءة"، وليس إلى "القرآن". وهكذا، مثلاً، فإنه حين يشتمل القرآن على قولين مختلفين عن غير المسلمين (وأعنى النصارى خاصة)، أحدهما يحمل دلالة إيجابية، كقوله تعالى: "ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصاري. المائدة: 28"، والآخر ينطوى على دلالة سلبية، كقوله تعالي: "يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء. المائدة: 15"، فإن تثبيت دلالة أحد القولين على أنها موقف القرآن "المطلق والنهائي" من النصاري، لا يكون قولاً "قرآنياً"، بل فعلاً "قرائياً". حيث القرآن حاملٌ للدلالتين (الإيجابية والسلبية) معاً، وفعل القراءة هو الذى يتجه إلى تثبيت إحداهما

على حساب الأخرى.
وبالطبع، فإن وجهة الفعل القرائى تتحدد بنوع العلاقة التى تربط المسلمين بالنصارى فى وقت تحققه، وبمعنى أنه إذا كانت العلاقة الواقعية بين المسلمين والنصارى هى علاقة عداءٍ وخصام، فإن فعل القراءة سيقصد إلى تثبيت دلالة القول القرآنى ذى الطبيعة السلبية، بإعتبار أنها المحددة لموقف القرآن النهائى والمطلق من النصاري. وأما إذا كانت العلاقة الواقعية بين المسلمين والنصارى علاقة مودة وسلام، فإن فعل القراءة سيمضى - على العكس - فى اتجاه تثبيت دلالة القول القرآنى ذى الطبيعة الإيجابية، بما هى الحامل للموقف المطلق من النصاري. لكنه يبقى لزوم الوعى بالكيفية التى يجرى بها هذا التوجيه للدلالة، وهو ما سيكون موضوعا لمقالٍ مقبل.

-4-

يفتح القرآن أبواباً واسعة للرحمة، تيسّر للناس سبل العيش المشترك فى سلام ووئام، وذلك من خلال ما ينطوى عليه من ثراء الدلالات، على نحو يتيح تعدد الإفهام وتنوع الرؤى. لكنه يبدو - ولسوء الحظ - أن الناس يصرون على إغلاق هذه الأبواب عبر ضروبٍ من التفكير والفهم الأحادى المغلق التى تعكس ما ينطوى عليه وجودهم من أشكال التحيزات والتعصبات والتمايزات والاستعلاءات وغيرها. فطرائق الناس فى التفكير لا تنفصل عن طرائقهم فى العيش أبداً، وبمعنى أن المجتمعات التى تصهر كل أفرادها فى تجربة حياة مفتوحة تخلو من كل أشكال التمييز والتعصب، تسود فيها طرائق أكثر انفتاحاً فى التفكير، من تلك التى تمايز بين أفرادها. ولقد كان ذلك ما عرفته تجربة الإسلام فى بعض لحظاتها فعلاً، وعلى النحو الذى عرفت فيه نمطاً من التفكير المفتوح، كالذى ازدانت به تجربة الأندلس مثلاً (وهى التجربة التى لا تزال تأسر خيال العديدين من الذين يتطلعون لمستقبل أفضل للعالم). وإذا كان من المحتم أن ينشأ عن ضروب التفكير المُشبعة بالتمايزات والتحيُّزات قواعد ومبادئ للضبط السياسى والاجتماعي، فإن الإشكال ينشأ من تصور الناس أن هذه القواعد والمبادئ المتحيزة إنما تصدر عن القرآن الكريم، وليس عن طريقتهم فى فهمه والتفكير فيه، التى لا تنفصل، بدورها، عن الكيفية التى يكون عليها حالهم فى الواقع. ولو أن الناس يتعاملون مع هذه القواعد على أنها نتاجات فهمهم الخاص، لما كان هناك أى إشكال على الإطلاق. إذ يؤدى تصور أنها تصدر عن القرآن الكريم إلى جعلها من مصدرٍ إلهى (وبما يعنيه ذلك من تحويلها إلى مطلقات نهائية)، وأما تصورها تصدر عن طريقة الناس فى التفكير والفهم، فإنه يجعل منها تكويناً ينتمى إلى عالم البشر (وعلى نحو تقبل فيه التجاوز).
ولعل مسألة العلاقة مع غير المسلمين (النصارى مثلاً) تطرح مثالاً لأبواب الرحمة التى يفتحها القرآن أمام الناس. فإنه إذا كان القرآن ينطوى على دلالة النهى عن اتخاذ النصارى أولياء، فإنه ينطوى بالمثل، ليس فقط على ما يسمح بجواز هذه الولاية، بل وعلى ما يقطع بحصولها فعلاً.
وغنيٌّ عن البيان أن ورود القول، فى القرآن، بكلٍ من النهى عن ولاية النصارى وتجويزها فى آن معاً، يرتبط بأن لكلٍ من النهى والتجويز ما يبرره فى اللحظة التى ورد فيها، وبما يعنيه ذلك من أن القرآن لا يقدم، فى الحالين، موقفاً مطلقاً ينتهى فيه «النهي» إلى إلغاء «التجويز»، أو العكس، بل يقرر حكماً مشروطاً بشروط الواقع الفعلى القائم. وبمعنى أنه إذا استدعى الواقع الفعلى ضرورة النهى عن ولاية النصارى (كما حدث فعلاً فى لحظة كانت فيها علاقة المسلمين بهم غير مستقرة)، فليتقرر حكم النهي، وإذا استدعى الواقع حكم جواز تلك الولاية (كما حدث فى لحظة أخرى كانت فيها العلاقة بين الطرفين مستقرة وودية) فليتقرر حكم تجويزها، فإنه ليس

من حكمٍ نهائى ومطلق بخصوصها، بل الحكم يدور مع الواقع.
تربط المصادر القديمة (موسوعات التفسير وكتب أسباب النزول) نزول آية النهى عن موالاة اليهود والنصارى بما جرى فى وقعة «أُحُدْ» (بين المسلمين وقريش)، حين أصر فريقٌ من مسلمى يثرب (المدينة) على ربط انخراطهم فى جيش النبى الكريم (عليه السلام) باستمرار موالاتهم لليهود، وبما يعنيه ذلك من إدخالهم كطرفٍ يلعب دوراً حاسماً فى المواجهة مع قريش. ولما كانت علاقة المسلمين باليهود (وربما النصارى) غير مستقرة منذ الهجرة إلى يثرب، فإن القرآن الكريم قد أورد النهى عن موالاتهم (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء)، لكيلا يكون لتلك العلاقة غير المستقرة أثرٌ فى الإضرار بمصالح المسلمين. إن ذلك يعنى أن اضطراب علاقة المسلمين مع يهود يثرب (ومع النصارى) هو الأصل فى النهى عن موالاتهم، وليس لكونهم يهوداً أو نصارى. إنه، بلغة الفقه، هو «العلة» التى إذا غابت جاز أن يتغير حكم النهى إلى الجواز. ولعل ذلك بالذات هو ما يقف وراء ما أورده القرطبى، فى تفسيره لهذه الآية، من أن أبا حنيفة قد «أجاز للمسلمين موالاتهم (أى اليهود والنصارى) والانتصار بهم على المشركين»، حيث الحكم عنده يدور مع العلة وجوداً وعدماً. فإنه لو كان النهى عن موالاتهم مطلقاً، وأعنى صادراً عن مجرد كونهم يهوداً أو نصارى، لكان القرآن الكريم قد قرره منذ البدء، ولم يكن ليسمح للمسلمين بموالاتهم أو طلب النصرة منهم أبداً.
وأما أن يكون القرآن قد سمح للمسلمين بموالاة النصارى، والاستنصار بهم بالذات، وأقر ذلك، بل وأثنى عليه، فإن ذلك ما تقطع به آيات التنزيل المتعلقة بواقعة الهجرة إلى الحبشة. فقد أورد الواحدى النيسابورى فى كتابه «أسباب النزول» أن آية «ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا النصارى» قد «نزلت فى النجاشى وأصحابه». حيث يُروَىَ عن «ابن عباس قوله: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة، يخاف على أصحابه من المشركين، فبعث جعفر ابن أبى طالب وابن مسعود فى رهطٍ من أصحابه إلى النجاشى، وقال: إنه ملك صالح، لا يظلم، ولا يُظلَم عنده أحد، فاخرجوا إليه حتى يجعل الله للمسلمين فرجاً، فلما وردوا عليه أكرمهم، وقال لهم: تعرفون شيئاً مما أُنزل عليكم، قالوا: نعم، قال: اقرأوا. فقرأوا وحوله القسيسون والرهبان، فكلما قرأوا آية انحدرت دموعهم مما عرفوا من الحق، قال الله تعالى: ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا، وأنهم لا يستكبرون، وإذا سمعوا ما «أُنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع». وهكذا تتضافر الرواية النبوية مع القرآن فى التأكيد، ليس فقط على جواز ولاية النصارى بالذات، بل وعلى وقوع هذه الولاية فعلاً، حيث يروى الطبرى عن المهاجرين من المسلمين قولهم: «قَدمنا أرض الحبشة، فجاورنا بها خير جار، أمِنا على ديننا، وعبدنا الله، لا نُؤذَى ولا نسمع شيئاً نكرهه». وإذن، فإنه الجوار والإكرام، والأمن على الدين والدنيا، وعدم الأذيِّة (وكلها من معانى النصرة التى هى معنى الولاية فى القرآن) وقد عاشها المسلمون واقعاً متحققاً مع نصارى الحبشة. فهل لأحدٍ، بعد ذلك، أن ينهى عن هذه الولاية مطلقاً، أم أنه يلزمه الوعى بشروط السياق المُحدد لحكمها؟.
وفضلاً عن كل ما سبق، فحين يدرك المرء أن مفهوم الولاية لم يَرد، فى القرآن الكريم، بمعنى الحكم السياسى أبداً، بل بمعنى طلب النصرة فقط، فإنه لا يملك إلا القطع بأن القائل بدعوى عدم جواز ولاية النصارى، يتخفى وراء نهى القرآن الكريم - فى ظل ظروفٍ بعينها - عن الاستنصار بهم، ليجعل منه نهيا عن توليهم مناصب الحكم السياسي، وهو ما لا يعنيه القرآن الكريم أبداً، بل إن ذلك ما يبدو وكأن التاريخ قد فرضه.

الشريعة بين التاريخ والقرآن

1- كيف سيعود الإسلام غريبا؟ الأهرام 9/2/2012
2- الشريعة بين التاريخ والقرآن 22/3/2012
3- في التباين بين الشريعة والفقه 26/12/2013
4- عن الدستور والشريعة والعقل والجمهور 1/11/2012
5- عن الشريعة وما هو قطعي الدلالة قراءة في مراوغة مفهوم 5/4/2012
6- الحدود هي الحل 17/11/2011
7- معركة الشريعة بين الأحكام والمباديء 10/11/2012

-1-

تنسب مدونات الحديث للنبي الكريم صلي الله عليه وسلم قوله: بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا, فطوبي للغرباء وبحسب مفسري الحديث. فإن غربة الإسلام الأولي قد ارتبطت بقلة عدد المؤمنين به عند ابتداء ظهوره, وعلي النحو الذي اضطرهم الي إخفاء الرسوم والأشكال الخارجية لإسلامهم, لما يمكن أن يتعرضوا له من المساءلة والإيذاء في حال إظهارهم لها, والملاحظ أن القرآن نفسه قد رخص لهم, ليس مجرد هذا الإخفاء فحسب, بل وأباح لهم أن يعلنوا براءتهم من الدين بالكلية في حال الإكراه والضرورة إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ورغم مايبدو من أن الحديث النبوي يعتبر إخفاء أشكال الإسلام ورسومه نوعا من الغربة, فإنه يلزم التأكيد علي أن ترخيص الله بهذا الإخفاء للرسوم ـ وإلي حد قبول إعلان البراءة منها كليا في حال الإضطرار ـ إنما يكشف عن أن حقيقة الإسلام ومعناه تتجاوز تلك الرسوم والأشكال. وبالطبع فإنه حين يظل البعض, مع ذلك, يلح علي ربط غربة الإسلام بما يتعلق بالشكل والرسوم فحسب, فإنه لايفعل إلا أن يكشف عن فهم منغلق للإسلام لا يجاوز حدود الرسم والحرف إلي الجوهر والروح.

وإذا كانت غربة الإسلام الأولي تحيل, علي هذا النحو, إلي الإضطرار لإخفاء شكله ورسمه, فإنه لامعني مع استقرار الشكل والرسم القائم علي مدي القرون ـ إلا أن ترتبط عودته غريبا مرة أخري بتغييب جوهره وروحه ومن هنا إمكان المصير إلي أن كل غربة للإسلام لاحقة علي غربته الأولي إنما تتعلق بما يجاوز الشكل الظاهر إلي المعني الكامن الذي هو في حاجة, علي الدوام, إلي الاكتناه والرصد والحق أن غربة المعني هي الأشد وطأة علي الإسلام من غربة الشكل, وذلك من حيث مابدا من أنه في حين يتقبل الله من عباده إخباء رسوم الإسلام الظاهرة, أو حتي البراءة منها كليا في حال الإضطرار. طالما أن معناه العميق حاضر في وعيهم, فإنه لايمكن أبدا تصور أن يقبل الله تغييب المعني العمي للإسلام مع استمرار مجرد رسومه وأشكاله. وإذ يحيل ذلك إلي أن غربة المعني هي الغربة الحقة للإسلام,

ومن جهة أخري, فإنه يمكن القول بأن الغرباء الذين لهم الطوبي حسب بشارة النبي الكريم هم كل أولئك الذين يلحون علي ضرورة استحضار الإسلام بما هو معني وجوهر, علي أن يكون مفهوما أن ذلك لا يعني ماهو أكثر من إمساك العقل بالمعني المتحرك, والجوهر المنفتح للإسلام, ومن حسن الحظ أن ذلك هو مايبدو وكأن الله قد أراده للإسلام فعلا, وأعني من حيث جعل خطاب وحيه وحدة منفتحة تنطوي في بنائها, علي مايشير إلي تحرك نص التنزيل مع اتجاه حركة الواقع ومساره فإنه ليس من شك أبدا في أنه كان يمكن لله أن يتنزل بوحيه للعباد دفعة واحدة,

ولكنه إراد له ـ فيما هو معلوم للكافة ـ أن يتشكل علي مدي يقترب من ربع القرن, في صيرورة راح يتحرك فيها نص التنزيل في تجاوب منقطع النظير مع حركة الواقع الإنساني الحي. وغني عن البيان أنه إذا كانت حركية الواقع قد تركت أثرها العميق علي بناء نص التنزيل الأمر الذي راح يستوعبه علماء القرآن من خلال فرضية الناسخ والمنسوخ فإن ذلك يفتح الباب أمام ضرورة تحرك فعل الفهم والتفسير, وعلي النحو الذي يتأكد معه مفهوم المعني المتحرك والروح المنفتحة للإسلام. فإنه من المستحيل أن ينفتح فعل التنزيل علي حركة السياق, فيما ينغلق فعل التفسير أمام هذه الحركة ذاتها.
ورغم ما يبدو, هكذا, من أنه لا معني لانفتاح فعل التنزيل وتحركه مع الواقع, إلا ضرورة أن ينفتح فعل الفهم والتفسير ويتحرك مع الواقع أيضا, فإن الكسل العقلي الذي تعيش التيارات الصاخبة علي سطح المشهد المصري الراهن, تحت وطأته, قد جعلهم يستبدلون بفعل الفهم المنفتح مجرد استعارة منظومات تفكير جاهزة من السلف. ورغم مايبدو من أن تلك المنظومات هي, في حقيقتها, نتاج فعل فهم منفتح علي سياق الواقع الذي نشأت فيه, فإن مايجري من عزلها عن هذا السياق, ليتسني فرضها علي سياق مغاير, لايؤول إلي تشويهها فحسب, بل ويجعلها عنوانا علي فهم منغلق ولسوء الحظ فإن هذا التفكير بالجاهز ـ عوضا عن الإبداع الفاعل ـ هو آخر ما يحتاجه الظرف الراهن, الذي لا يمكن فهم أزمته بعيدا عن أزمة مشروع في التحديث المشوه الذي قام علي الفرض الإكراهي للحداثة كنموذج معطي جاهز علي مجتمعات كانت تقع خارج سياق تبلورها التاريخي والمعرفي ولسوء الحظ, فإن الطريقة الراهنة في استدعاء الإسلام ـ كبديل لمشروع التحديث المشوه ـ لاتتجاوز حدود السعي إلي فرضه كمنظومة جاهزة علي الواقع وإذ يبدو ـ هكذا ـ أن الآلية التي أنتجت الحداثة المشوهة تكاد أن تكون هي تلك التي يجري بها التعاطي مع الإسلام في التجربة الراهنة, فإنه يمكن القطع بأن هذه التجربة لن تتمخض ـ لسوء الحظ ـ إلا عن أسلمة مشوهة, تماما كالتحديث الذي سبقها.
وبالطبع فإنه لايمكن القول بأن غربة الحداثة عن واقع العرب هو ما أدي إلي ضرورة فرضها علي مجتمعاتهم قسريا, وذلك مالايمكن أن ينطبق علي الإسلام الذي لا يمكن أن يكون غريبا عن الواقع لأنه دين غالبية الناس,
ولعل ذلك يعني أن الأمر يقتضي استدعاء للإسلام يغاير بالكلية ذلك الذي يمر به الصاخبون علي سطح المشهد المصري, وأعني استدعاء له كجوهر وروح

-2-

يئول عدم الإنضباط المعرفي للمفاهيم إلي إلتباسها وتشوشها, علي النحو الذي يجعل منها موضوعا للتلاعب, وليس الفهم.وغني عن البيان أن المفاهيم تتحول, حين تصبح موضوعاللتلاعب وليس الفهم, إلي أدوات يتحارب بها الناس ويتناحرون, بدل أن تكون ساحات يتواصلون عبرها ويتحاورون. ولسوء الحظ, فإنه إذا كان الفضاء المصري الراهن يزدحم بما يجري تداوله فيه من مفاهيم متناحرة, فإن ما يغلب عليها من التشوش وعدم الانضباط المعرفي, قد أحالها إلي أدوات تتبادل بها النخبة الإحتراب والقصف. ومن بين هذه المفاهيم تتجلي, لافتة, القيمة القصوي لمفهوم الشريعة, الذي تشهد اللحظة الراهنة إستخداما متزيدا له من جانب جماعات الإسلام السياسي التي تستثمره في صعودها المتسارع نحو السلطة في العالم العربي علي العموم, وذلك فضلا عن شحذها الجاري له لتحسم به الجدل المرتقب حول الدستور في مصر. ولعله يمكن القول أن الاستخدام الراهن للمفهوم كأحد أسلحة هذه الايديولوجيا الزاحفة نحو السلطة قد جعل منه أداة إقصاء, أو حتي سحق, للخصوم بالكلية, وذلك- وللمفارقة- علي حساب ما أراده القرآن من أن يكون المفهوم ساحة يتواصل عبرها البشر, علي اختلاف الأقوام والأزمان. وهنا يلزم التنويه بما يبدو من أن التلاعب الايديولوجي بالمفهوم إنما يتأسس علي التشوش الناتج عن الخلط بين الشريعة وبين الفقه; وهو الخلط الذي لا يكتفي بتجاهل التمييز القرآني الحاسم بينهما,

بل ويلح- إبتداء من ذلك- علي تصور بالغ الضيق والتحيز والانغلاق للشريعة; وعلي النحو الذي يناقض- وللمفارقة- الطرح القرآني لها.
ولعل ذلك يكشف عن أن إمكانية قول جديد في الشريعة لابد أن تؤسس نفسها علي استعادة الفهم القرآني(المنفتح) لها, وذلك في مواجهة ما يبدو أنه تاريخ من الفهم(المنغلق) الضيق الذي تتحكم فيه مفاهيما صنعتها عصور الجمود والركود الطويل التي عاشتها المجتمعات الإسلامية.
ولسوء الحظ, فإن الأمر لا يقف عند مجرد ركود المفاهيم وجمودها, بل يتجاوز إلي الإنحراف بها عن المجال التداولي لها في القرآن. وبالرغم من ذلك, فإن منتجي هذا الفهم وحراسه لا يكفون عن الإدعاء بأن القرآن هو مصدر تلك المفاهيم, لكي يهبوها حصانته وقداسته;
وعلي العموم, فإن الاستخدام الراهن للعديد من المفاهيم- التي يقال إنها إسلامية- يرتبط بذلك التاريخ الطويل من الفهم الذي وجهته حاجات وإكراهات الواقع الاجتماعي والسياسي الذي عاشه المسلمون, بأكثر من إرتباطه بما يمكن أن يكون التوجيه القرآني لها. ولسوء الحظ, فإن التاريخ قد إتجه بالمفاهيم إلي أفق أكثر ضيقا مما أراده لها القرآن. وكمثال, فإنه إذا كان ما يغلب علي الاستخدام الراهن لمفهوم الشريعة هو ربطه بالأحكام والحدود, فإن هذا الربط يجد ما يؤسسه في التاريخ, وليس في القرآن الذي يربط الشريعة بما يقوم فوق الأحكام والحدود. وإذا كان المتصور أن ربط المفهوم(أي مفهوم) بالتاريخ يجعله أكثر اتساعا, فإن الأمر يبدو علي العكس تماما من ذلك, فيما يخص مفهوم الشريعة الذي يبدو أن ربطه بالقرآن- وليس التاريخ- هو الذي يجعله أكثر اتساعا ورحابة. وبالطبع فإنه حين يراوغ البعض فيخفي هذا المفهوم الضيق للشريعة, الذي أنتجه التاريخ, وراء القرآن, فإنه لا سبيل إلي فضح تلك المراوغة إلا عبر استعادة مقاربته القرآنية الأرحب.
فقد أورد القرآن الجذر شرع ومشتقاته أربع مرات; كان في ثلاث منها منسوبا إلي الله وحده, وفي المرة الوحيدة التي نسب فيها القرآن الفعل شرعوا إلي البشر, فإن ذلك كان علي سبيل الاستنكار والتعريض; وبما يعنيه ذلك من عدم تصور إمكانية نسبة هذا الفعل إلي غير الله. وحين يضاف إلي ذلك أن القرآن قد أورد مشتقات الجذر فقه عشرين مرة كان فيها جميعا في صيغة الفعل المنسوب إلي البشر فقط, فإن الدلالة القصوي لذلك تتمثل في إلهية ما يربطه القرآن بالفعل شرع, في مقابل بشرية ما يربطه بالفعل فقه. ولعل قراءة لما أضافه القرآن إلي الله من أنه: شرع لكم من الدين ما وصي به نوحا, والذي أوحينا إليك, وما وصينا به إبراهيم وموسي وعيسي أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه, لتكشف عن صرف القرآن لدلالة الفعل شرع إلي ما قال القرطبي أنه توحيد الله وطاعته والإيمان برسله وكتبه وبيوم الجزاء, وما قال الفخر الرازي في تفسيره الكبير, أنه ما يكون واجب البقاء في جميع الشرائع والأديان, كالقول بحسن الصدق والعدل والإحسان, والقول بقبح الكذب والظلم والإيذاء. إن ذلك يعني أن الفعل شرع الذي إختص به القرآن الله وحده, ينصرف إلي المشترك بين بني البشر مما ينضوي تحت كليات الدين وأمهات الفضائل; أو هو الدين الذي تطابقت الأنبياء علي صحته, والذي يجب أن يكون المراد منه- علي قول الرازي- شيئا مغايرا للتكاليف والأحكام, لأنها مختلفة متفاوتة. وهكذا يتبلور القول صريحا بأن دلالة الفعل شرع لا تنصرف إلي التكاليف والأحكام, بل إلي ما يقوم فوقها من الكليات التي يتشارك فيها بنو البشر جميعا, والتي تنتصب كمسلمات تتعدي التفكير والمساءلة, وذلك علي عكس التكاليف والأحكام والحدود التي هي موضوع للتفكير; وذلك بحسب ما يبدو من إنشغال المصريين الراهن بالتفكير في حد الحرابة.
وبالطبع فإن كون التكاليف والأحكام والحدود موضوعا للتفكير(إكتناها لحكمتها ووعيا بعللها, وشروط إنفاذها, والموانع التي تحول دون هذا الإنفاذ) لمما يجعلها من قبيل ما يندرج تحت مظلة الفقه الذي أضاف القرآن فعله إلي البشر, بحسب ما تشير الآية فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين. ولعل هذا التمييز القرآني بين كلي ثابت مشترك مردود إلي الله بالفعل شرع, وبين جزئي متغير خاص مردود إلي البشر بالفعل يتفقهوا, يؤسس لقراءة للآية: لكل منكم جعلنا شرعة ومنهاجا علي أساس تباين لفظتي الشرعة والمنهاج, وليس ترادفهما; وبحيث ينصرف مدلول الشرعة إلي الكلي المشترك, فيما ينصرف مدلول المنهاج إلي الجزئي المتغير. وحين يدرك المرء أن الأمر لا يقف عند مجرد تأكيد هذا التمييز, بل يتجاوز إلي ما أدركه البعض(وأعني الرازي) من أن سعي الشرع في تقرير النوع الأول(الكلي المشترك) أقوي من

سعيه في تقرير النوع الثاني(الجزئي المتغير), فإن له أن يهيب بأولئك الساعين إلي حسم معركة الدستور بسلاح الشريعة إلي الإنصات إلي صوت القرآن الذي يلح علي الكلي المشترك, بدلا من التاريخ الذي يلح, في المقابل, علي الجزئي المتغير.

-3-

يكشف ما جري في عقب ثورات العرب عن احتياج الإسلام إلي إعادة النظر في أصوله التأسيسية الكبري; علي النحو الذي يسمح لها باستعادة ما كان لها من رحابة وانفتاح, ليس فقط لكي تصبح قادرة علي التفاعل المنتج مع العصر, بل لكي تقدر- وهو الأهم- علي تحقيق ما يبدو أنها موضوعة من أجله. فإن هذه الأصول هي موضوعة- بحسب ما تكشف القراءة المتأنية للقرآن- من أجل أن تكون ساحات للتلاقي والتقارب بين البشر. وإذ يبدو- هكذا- أن القصد من الوضع الإلهي لتلك الأصول هو أن تكون ساحات تواصل بين البشر, فإن ما يثير الغرابة حقا هو أن الوضع الإنساني لهذه الأصول يحيلها إلي أدوات لترسيخ التفاوت والتمايز بينهم. ويظل مفهوم الشريعة هو النموذج الكاشف عن هذا التباين بين وضعين; أحدهما إلهي منفتح, والآخر إنساني منغلق. ولعل هذا الوضع المنغلق يرتبط بما خضع له هذا المفهوم من تحولات انتهت به إلي أن يصبح- منذ منتصف القرن الماضي- سلاحا سياسيا تحارب به جماعات الإسلام السياسي معركتها من أجل قلب الدولة القائمة, والإمساك بالسلطة بدلا منها. ولقد ارتبط هذا التحول لمفهوم الشريعة بتبلور ما يمكن القول إنه الإسلام الجهادي أو الانقلابي الذي غرس سيد قطب بذرته في التربة المصرية قبل ما يزيد علي النصف قرن.

وقد تمثلت إستراتيجية تيارات هذا الإسلام الجهادي أو الانقلابي في تحويل الشريعة إلي سلاح سياسي- يحاربون به الدولة- في القول بالتطابق الكامل بين الشريعة والفقه; الذي كان القصد منه هو إضفاء قداسة الإلهي(الشريعة) علي المنتج الإنساني(الفقه). فإذا ركز هؤلاء الانقلابيون نقدهم للدولة القائمة في أنها دولة كافرة, لأنها لا تحكم بشرع الله, فإنهم قد اختزلوا هذا الشرع في مجرد النظام القانوني الموروث من الماضي; وهو الفقه الذي أنتجه البشر بالطبع. وبالطبع فإنهم كانوا- عبر اختزالهم لشرع الله في الفقه- يقصدون إلي إضفاء قداسة الشرع الإلهي علي الفقه الإنساني.

ولعل الأمر لا يقف عند مجرد التمييز الذي يظهر في تمييز القرآن للفعل شرع بنسبته إلي الله وحده عن الفعل فقه المنسوب إلي الإنسان, بل يتجاوز إلي أن ما يقرره القرآن بالفعل شرع من الكليات التأسيسية هو شيء مغاير للتكاليف والأحكام المتقررة في الفقه. ولعل مثالا علي ذلك يأتي من التباين الظاهر بين التوجيه القرآني وبين الحكم الفقهي بخصوص قتل الأنفس. فإذ يحرم في القرآن قتل الأنفس علي العموم, ومن دون أي تمييز; وعلي النحو الذي جعل القرطبي يقرر أن تحريم القتل من كليات الدين المقررة بالفعل شرع, فإن الأحكام الفقهية قد راحت تمايز في الدماء بحسب الدين والمكانة الاجتماعية والنوع. فقد مضي التوجيه القرآني إلي تقرير المساواة الكاملة في الدماء بين بني البشر من دون أي تمييز بينهم; حيث يقتل الحر بالعبد, والمسلم بالذمي, واحتجوا بقوله تعالي:(يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلي), فعم, وقوله:(وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس). وقالوا: والذمي مع المسلم متساويان في الحرمة التي تكفي في القصاص; وهي حرمة الدم الثابتة علي التأبيد. فإن الذمي محقون الدم علي التأبيد, والمسلم كذلك, وكلاهما قد صار من أهل الإسلام. والذي يحقق ذلك أن المسلم يقطع بسرقة

مال الذمي, وهذا يدل علي أن مال الذمي قد ساوي مال المسلم, فدل علي مساواته لدمه, إذ المال إنما يحرم بحرمة مالكه. وعلي العكس من هذا التوجيه القرآني إلي التسوية بين بني البشر في القصاص; فإن منظومة الفقه قد سارت في اتجاه تثبيت التمييز; وبما يعنيه ذلك من أن ما يقرره القرآن بالفعل شرع من تحريم قتل النفوس هو أمر مغاير لما تقرره أحكام الفقه; التي تقطع بأن الجمهور من العلماء لا يقتلون الحر بالعبد, وقال أبو ثور: لما اتفق جميعهم علي أنه لا قصاص بين العبيد والأحرار فيما دون النفوس, كانت النفوس أحري بذلك, ومن فرق منهم بين ذلك فقد ناقض... إذا كان حفظ النفوس هو من قبيل المبدأ التأسيسي الكلي, فإنه لا يمكن قياسه علي ما دون النفوس الذي يمكن أن يكون مجالا للتمييز وعدم المساواة; وبمعني أن التمييز بين الحر والعبد في ما دون النفوس, كالمال والملكية وغيرها من الأمور ذات الطابع الإجرائي, لا يمكن أن يكون أصلا للتمييز في النفوس. ويرتبط ذلك بأن ما يخص حفظ النفوس هو من الكلي التأسيسي الذي لا يمكن أبدا أن يقاس علي ما دونه مما يتعلق بأمور المال والملك وغيرها من الأمور الجزئية الإجرائية. وفيما يخص حرمة الدماء التي تؤسس للقصاص, فإن المرء يلحظ أن منظومة الفقه قد راحت تؤسس التمييز في الدماء علي السنة أو الإجماع, وذلك فيما كانت التسوية في الدماء تؤسس نفسها, بالكامل, علي ما ينتمي إلي القرآن. فقد قال المالكية- بحسب الجزيري في(الفقه علي المذاهب الأربعة)- يقتل الأدني صفة بالأعلي, كذمي قتل مسلما, أو كحر كتابي يقتل بعبد مسلم, لأن الإسلام أعلي من الحرية. ولا يقتل الأعلي بالأدني, كمسلم بكافر, وكمسلم رقيق بحر كتابي....واحتجوا علي مذهبهم بما روي من حديث الإمام علي كرم الله وجهه, أنه سأله قيس بن عبادة والأشقر: هل عهد إليه رسول الله صلي الله عليه وسلم عهدا لم يعهده إلي الناس؟ قال: لا, إلا ما في كتابي هذا, وأخرج كتابا من قراب سيفه, فإذا فيه(المؤمنون تتكافأ دماؤهم, ويسعي بذمتهم أدناهم, وهم يد علي من سواهم, ولا يقتل مؤمن بكافر.... واحتجوا علي مذهبهم أيضا بإجماع العلماء. وإذن فإنه الاحتجاج من الحديث والإجماع علي ما يؤسس للتمييز وعدم المساواة في الدماء.

وحتي إذا جري الاحتجاج بأن القرآن نفسه ينطوي علي التمييز بين الحر والعبد, فإن الرد علي ذلك يكون بالتأكيد علي أن القرآن لم يكن هو الذي وضع هذا التمييز, بل إنه كان وضعا قائما وجد القرآن نفسه في مواجهته, وكان عليه أن يتعامل معه بما يؤدي إلي رفعه في نهاية المطاف.

وهكذا فإنه قد وضع جملة أحكام وتحديدات إجرائية ليس فقط لتنظيم الوضع القائم, بل وتنطوي علي السعي إلي تجاوزه ورفعه; وبما يعنيه ذلك من أنها ليست أحكاما نهائية ومطلقة أراد لها القرآن أن تدوم وتستمر. بل إنها مشروطة, ليس فقط بوقتها, بل وبقدرتها علي تحقيق المبدأ الكلي التأسيسي الأسمي; الذي هو المساواة بين البشر جميعا.

-4-

تتصاعد فى الفضاء المصرى الراهن بشائر حرب طاحنة، تدور رحاها بين الفرقاء المتناحرين حول مادة "الشريعة" فى الدستور الذى تجرى كتابته الآن، فى ظل استقطابات وتجاذبات يسعى البعض ضمنها لحسم الأمر لمصلحته عبر التهديد باستدعاء الجمهور المتحمس، إلى ساحات الصدام والمواجهة. وإذا كان التهديد بالجمهور يصدر - بالأساس - عن جماعات

الإسلام السياسي، فإن ذلك لا يرتبط، فحسب، بقدرتها على تحشيد الجمهور الملتزم التابع، بقدر ما يرتبط - فضلاً عن ذلك - بتعارض ما تطرحه من آراء مع منطق العقل، وعلى النحو الذى يبدو معه أنها لا تجد ما تجابه به "منطق العقل"، إلا "حماس الجمهور". وهكذا فإن الجمهور الذى يجرى التهديد به هو أقرب ما يكون إلى "قوة القمع" منه إلى "شاهد العدل"، لأنه يحضر إلى الساحة، لا كأفراد يمتلكون إرادة حرة، ويقدرون على التفكير المستقل، فإن هذا الجمهور لا يصدر فى اختياراته عن "العقل"، بل يصدر فيها عن انفعالاته - أو حتى غرائزه - الأولية، حتى وإن تعلق الأمر بما لا يمكن أن يكون موضوعاً للانفعال والغريزة، كالشريعة. ولسوء الحظ، فإنه إذا كانت جماعات الإسلام السياسى لا تجد ما تحسم به معركة الشريعة إلا هذا الجمهور (الذى يبدو أن أحداً لا يريد له أن يغادر موقع الضحية)، فإن ذلك يكشف عن مفارقة التوافق بين نظام مبارك وبين هذه الجماعات الوارثة له، وأعنى من حيث لا يريدان لهذا الجمهور أن يغادر موقع من يمارس الاختيار (على فرض أنه اختيار) بمنطق الغريزة والانفعال.
ولكن فيما كان نظام مبارك يخاطب غرائز وانفعالات جمهوره بالفن الردئ وكرة القدم بالذات، فإن ورثته من جماعات الإسلام السياسى يخاطبون غرائز جمهورهم وانفعالاته بالدين. وبالطبع فإن الجمهور مُستعدٌ للتجاوب معهم، ولو حتى على سبيل التكفير عما يراه خطايا انغماسه فى رذائله السابقة، من دون أن يدرى أن إرتقاءه الحقيقي سوف يتحقق، فقط، بتوقفه عن التفكير بالغريزة والانفعال، وليس بمجرد جعل الدين موضوعاً لهذا النوع من التفكير الأولي. والمؤسف أنه إذا كان لا يقدر بذلك على الارتقاء بنفسه، فإنه يتنزَّل بالدين إلى حيث يجعل منه ساحة للانحيازات والتعصبات الذميمة.
وهنا فإنه إذا كان البعض - ولأسباب سياسية ظرفية خالصة - يتعامل مع ما يقول إنها "إرادة الجمهور" على أنها "البقرة المقدسة" التى ينبغى السجود لها، فإنه يلزم التنويه بأن هذه الإرادة لا يمكن أن تكون موضوعاً للقبول أبداً. بل إنها كثيراً ما تكون موضوعاً للإدانة والوصم. فليس من شكٍ فى أن مُنتجى الفن الغرائزى الهابط كانوا - وسيظلون - يتخفون وراء ما يقولون إنها "إرادة الجمهور" لتبرير ما يقدمون من نتاجاتٍ رديئة. ليست إرادة الجمهور مرادفاً للحق والصواب، إذن، بل إنها قد تكون غطاء للرداءة والانحطاط. وبالطبع فإنه يستحيل الاحتجاج بأن تعلق إرادة الجمهور بالدين (بعد أن كانت تتعلق - قبلاً - بالفن الهابط)، قد ارتقى وتسامى بها، إذ الحق أنها هى التى تحيل الدين - بل وأحالته بالفعل - إلى ساحة لانكشاف كل ما يرتبط بالغريزة والانفعال من التعصب والنزوع لتحقيق السيادة والهيمنة وسحق الآخرين. ومن هنا غرابة تخفى جماعات الإسلام السياسى وراء هذه الإرادة (التى كانت موضوعاً لإدانتهم، لا شك، حين تعلقت بالفن المُنحط)، لتضمين الدستور المُقترح كل ما يتدنى به إلى حيث لا يمكن أن يكون الوثيقة المُحددة لملامح المسار المصرى فى القرن الحادى والعشرين.
ولابد، هنا، من تأكيد أن هذا التدنى لا يرتبط أبداً بالشريعة، بل بفهم القطاع الصاخب، على الأقل، من هذه الجماعات للشريعة، وأعنى القوى السلفية بالذات. ولسوء الحظ، فإن التطابق يبدو كاملاً بين كلٍ من نوعى "الجمهور" و"الشريعة" اللذين تستدعيهما هذه القوى الصاخبة. فإنه إذا كان قد بدا أن الجمهور الذى تهدد هذه القوى باستدعائه، هو الجمهور كقوة تعمل خارج منطق العقل، فإنها لا تكتفى بإستدعاء مفهوم للشريعة يتعارض مع منطق العقل، بل يعاكس - وهو الأخطر - المجال الدلالى للمفهوم فى القرآن، وبما يومئ به ذلك من أن الخروج على "مقتضى العقل" يؤول إلى الانحراف عن "مقصد القرآن". وإذا كان خروجهم بالمفهوم عن مقتضى العقل يتأتى من تصورهم له كبناءٍ مكتملٍ ومغلق، وبما يخرج به منطق العقل الذى يعادى الأبنية المغلقة على العموم، فإن إخراجه عن "مقصد القرآن" يبين جلياً فى مقصد السلفيين تحويل دلالته من "المبادئ الكلية" إلى "الأحكام التفصيلية الجزئية". والحق أن الصراع الراهن، فى مصر، هو فى جوهره - صراعٌ حول هذا التحويل الدلالي، وليس أبداً حول وجود الشريعة، أو عدمه، فى الدستور. فإنه ليس فى مصر من يصارع من أجل عدم تضمين الشريعة فى الدستور، بل هى المواجهة مع التحويل الدلالى لها من "المبدأ الكلي" إلى "الحكم الجزئي"، وهو التحويل الذى تريد القوى السلفية فرضه على الكافة، رغم ما يبدو من تعارضه الصريح مع دلالة القرآن.
فقد مضى الفخر الرازى فى "مفاتيح الغيب" إلى أن المقصود من الآية (شرع لكم من الدين)، ديناً تطابقت الأنبياء على صحته، وأقول يجب أن يكون المُراد من هذا الدين شيئاً مغايراً للتكاليف

والأحكام، وذلك لأنها مختلفة متفاوتة، وبما يعنيه ذلك من أن دلالة الجذر "شرع" (ومنه الشريعة) تنصرف إلى "المبادئ الكلية المشتركة" التى توافق عليها جميع الأنبياء. وحتى إذا جاز إمكان التمييز - والقول للرازي - بين قسمين من الشرائع بحسب هذه الآية، "منها ما يُمتنع دخول النسخ عليه والتغيير فيه، بل يكون واجب البقاء فى جميع الشرائع والأديان، كالقول بحسن الصدق والعدل والإحسان، والقول بقبح الظلم والإيذاء"، ومنها ما يتغير ويختلف "مما اقتضت المصلحة وأوجبت الحكمة وضعه فى الأزمنة (المختلفة) على الأمم"، بحسب قول القرطبي، فإن الرازى يقطع بأن الآية "دلّت على أن سعى الشرع (أو القرآن) فى تقرير النوع الأول (المتعلق بالمبادئ الكلية) أقوى من سعيه فى تقرير النوع الثانى (المتعلق بالأحكام الجزئية)". إن ذلك يعنى أن القرآن - على قول الرازي - يصرف دلالة الشريعة إلى "القواعد العامة كالصدق والعدل والإحسان، التى يتوافق فيها الإسلام مع غيره"، وهو ما بدا أن داعية السلف يرفضه على نحو كامل.
وإذ يحيل ذلك إلى أن المعنى الذى يقول به داعية السلف للشريعة، لا يمكن رده إلى "القرآن"، فإنه لا يبقى إلا أن يكون الأصل فيه هو "التاريخ". وإذن فإنه الإبدال السلفى للدلالة التى يصنعها "التاريخ"، بتلك التى يتداولها القرآن، وبما يؤول إلى تأكيد الفرضية القاضية بأن الوعى السلفى لا يفعل إلا أن يجعل من التاريخ ديناً، أو أنه يتعبد"تاريخاً" يظنه "ديناً". والمهم أن ذلك يعنى أن السلفى يحارب معركته حول مفهوم للشريعة يتعارض مع دلالة القرآن والعقل معاً، وبجمهور وضعته ظروفه فى موضع الخارج عن مقتضى العقل أيضاً، وبما يعنيه ذلك من أنها معركة اللاّ عقل، بل وحتى اللا قرآن.

-5-

لا يشتغل المفهوم(أي مفهوم) منفردا, بل يشتبك مع غيره, من مفاهيم أخري, تتضافر معه في انتاج ـ وتثبيت ـ الدلالة التي يريدها لها مستخدموه. وإذا كان قد بدا أن دلالة مفهوم الشريعة في الاستخدام الجاري له ـ في الوقت الحاضر ـ يرتبط بتاريخ طويل من الفهم المنغلق الضيق, بقدر ما يفارق رحابة وانفتاح التداول القرآني له, فإن ثمة مفاهيم تتضافر معا في انتاج تلك الدلالة المتزمتة لهذا المفهوم. فإن روح القطع والجزم وتعطيل التفكير التي تفيض بها مفاهيم مثل: النص القطعي الثبوت والدلالة و لا اجتهاد مع نص هي الروح التي يتغذي عليها البناء المنغلق الضيق الذي استقر لمفهوم الشريعة. وغني عن البيان أن سعيا الي استعادة ما أراده القرآن للمفهوم من رحابة وانفتاح, لن يكون ممكنا إلا عبر الحوار مع تلك المفاهيم الداعمة التي تآدت الي تثبيت المفهوم الضيق للشريعة(كمحض أحكام وحدود), وهي المفاهيم التي ترسخت كمصادرات تتعدي منطق التفكير والمناقشة. ولعل القيمة القصوي للحوار مع تلك المفاهيم يتأتي من أنها تمثل الأسس التي يعتمد عليها الساعون إلي احتلال المجال العام في مصر(من مؤدلجي الاسلام) في التأثير علي وعي الجمهور, بعد أن أفلحوا في التلاعب بعواطفه.
ومن حسن الحظ أن تحليلا لتلك المفاهيم يكاد يكشف عن أنها لا تقدم معرفة حقة, بقدر ماتعمل كأقنعة تتخفي وراءها رؤي وتصورات يراد تحصينها خلف القداسة المفترضة لما يخايل به السطح الظاهر لتلك المفاهيم غير المنضبطة. وإذن فإنها من قبيل المفاهيم التي تكون مرادة, لا لما تجليه وتكشف عنه, بل لما تخفيه وتغطي عليه. ولكي تكون مثل تلك المفاهيم قادرة علي أداء وظيفتها في التمويه والإخفاء, فإنه يغلب عليها بساطة الصياغة اللغوية علي نحو يسهل معه ترديدها, بما يؤول الي ترسيخها وتثبيتها. وهكذا فإن البساطة اللغوية لمفهوم قطعي الثبوت قطعي الدلالة لا تعكس الإحكام والدقة, بقدر ماتعكس مراوغة تيسير الترديد الذي يقصد الي تثبيت حكم المقدم(قطعي الثبوت) للتالي(قطعي الدلالة) علي رغم انتماء الواحد منهما الي

مجال مغاير لذلك الذي ينتمي إليه الآخر. إذ فيما ينتمي الثبوت الي مجال التاريخ الذي يقبل كل ما يحدث فيه أن يكون موضوعا للقطع والتثبت, فإن الدلالة تنتمي الي مجال المعني الذي لا يقبل ـ بطبيعته ـ أن يكون موضوعا للقطع والتثبيت أبدا. وهكذا فإن ماينسحب علي الثبوت لا يمكن أن ينسحب,آليا, علي الدلالة بحسب ما يقصد إليه المفهوم, وما يعنيه ذلك مباشرة من أن الثبوت القطعي لأصول الاسلام(قرآنا وسنة) لا يعني أبدا إمكان القول بقطعية الدلالة التي يربطها البعض بهما.
وإذا كان ثمة من يسعي الي تثبيت القطعية فيما يخص دلالة القرآن, عبر القول بأن عدم القول بقطعية دلالته لا يعني ما هو أكثر من القول بظنية تلك الدلالة, و أن وصف دلالة الآيات بالظنية يوجب ـ علي قول أحدهم ـ كون القرآن حجة ظنية ومعجزة غير قطعية, مع أن الاعجاز يقوم علي القطع واليقين, فإنه يلزم كشف ما ينطوي عليه هذا القول من مراوغة التسوية بين القطعي وبين اليقيني, في حين أن القطعي إنما يرادف, في الحقيقة, المنغلق والجامد, وذلك فضلا عن التسوية ـ من جهة أخري ـ بين عدم القطع وبين الظن(بما هو نقيض الحق), في حين أن المعني غير القطعي لا يعني أكثر من المعني المنفتح المتحرك. وهكذا فإن الأمر يتعلق بالدفاع عن الدلالة المفتوحة في مقابل الدلالة المغلقة, وليس أبدا بتكريس الدلالة الظنية في مقابل الدلالة اليقينية. وليس من شك في أن إعجاز القرآن يكون أكثر رسوخا في حال الدلالة المفتوحة منه في حال الدلالة المغلقة الجامدة, وأعني من حيث لا ينكشف إعجازه إلا مع انفتاح دلالته وإتساعها, وليس العكس.
وإذا كانت سهولة ترديد مفهوم قطعي الثبوت قطعي الدلالة قد أتاحت له تداولا واسعا نسبيا بين الجمهور, فإن الغريب حقا أن هذا القطعي الدلالة هو ـ بحسب تعريف الأصوليين له ـ مما يعز حصوله في القرآن. فإذا كان القطعي الدلالة هو ما دل علي معني متعين فهمه منه, ولا يحتمل تأويلا, ولا مجال لفهم معني غيره منه, أو أنه علي قول آخر ماينتقل بإفادة المعني علي قطع مع انحسام جهات التأويل والاحتمال فإن ذلك مما يندر وجوده في القرآن, وإلي حد أن السيوطي لم يجد إلا مثالا واحدا له, في قوله تعالي: فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم, تلك عشرة كاملة, وبما يعنيه ذلك من أنه لم يجد في القرآن ماينطبق عليه معني القطع إلا في شطر آية هو عبارة عن مسألة حسابية. وأما إذا جري تعريف القطعي الدلالة بأنه كل نص دل علي فرض في الإرث مقدر أو حد في العقوبة مقرر أو نصاب محدد, فإن ثمة من فروض الإرث المقدرة تصريحا في القرآن, ماكان موضوعا لاختلاف الصحابة أنفسهم, وبما يعنيه ذلك من إستحالة أن تكون محلا لدلالة قاطعة.
وكمثال فإنه يمكن الإشارة الي ماأورده ابن العربي ـ في كتابه أحكام القرآن بخصوص قوله تعالي: فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك. فعلي رغم أنه فرض في الإرث مقدر ـ وبما يعنيه ذلك من وجود أن يكون من قبيل القطعي الدلالة بحسب التعريف الآنف, فإن ابن العربي قد اعتبره معضلة عظيمة, فإنه تعالي لو قال: فإن كن إثنتين فما فوقهما فلهن ثلثا ماترك, لانقطع النزاع. فلما جاء القول هكذا مشكلا وبين(القرآن) حكم(البنت) الواحدة بالنصف, وحكم مازاد علي الاثنتين بالثلثين, وسكت عن حكم البنتين أشكل الحال, بما يعنيه ذلك من أنه من قبيل المشكل الذي يستحيل معه الجزم والقطع. وحين يضاف الي ذلك الاختلاف الحاصل في نفس الآية بخصوص قوله تعالي: فإن لم يكن له ولد وورثة أبواه فلأمه الثلث, والذي لم يكن قاطعا رغم أنه فرض مقدر, حيث أورد القرطبي أن(ابن عباس) قال في إمرأة تركت زوجها وأبويها: للزوج النصف, وللأم ثلث جميع المال, وللأب مابقي, وذلك في حين أورد عن(زيد بن ثابت) قوله: للزوج النصف, وللأم ثلث مابقي(وليس ثلث جميع المال). والمهم أنه حين سأل ابن عباس زيدا: أتجد ماتقوله في كتاب الله, أم تقوله برأي ؟ فإن مارد به زيد من أنه يقوله برأيه, لا يعني إلا دلالة القول ليست قطعية أبدا, علي رغم أنه فرض مقدر. والحق أنه, وعلي فرض بيان القول ووضوحه, فإنه لا يجوز القول بقطعية الدلالة مطلقا, فإنه لو صح ذلك لما كان لعمر بن الخطاب أن يوقف دفع سهم المؤلفة قلوبهم مع بيان القرآن له صراحة, وهو ما يعني أن أمر الدلالة لا يتوقف فقط علي بيان المقال, بل وكذا علي سياق الحال. فهل يستوعب مؤدلجو لاسلام سياق الحال ؟

إذا كانت نظرة علي المشهد المصري الراهن تكشف للمراقب عن أن السعي إلي إدخال الدين(أو الإسلام في الغالب) إلي المجال العام, يتحقق تحت ثلاثة عناوين عريضة هي; الدين كمرجعية للدولة أو الحزب، وتطبيق الشريعة أو جعل الدولة تطابق الأحكام الشرعية علي قول أحدهم, وأخيرا إنفاذ الحدود وتطبيقها, فإن قراءة للكيفية التي تجري بها مقاربة تلك الدعاوي الثلاث من جانب الداعين لها تبين عن ضروب من الفقر المعرفي الذي يجعل منها جميعا عنوانا علي مشكلة, بدلا أن تكون حلا- أو حتي جزءا من هذا الحل- لها. لكنه يبقي أن بؤس الدعوة الأخيرة إلي إنفاذ الحدود وتطبيقها, كسبيل لإخراج مصر من مأزقها, يتجاوز ما تنطوي عليه تلك الدعوة من فقر معرفي- يتجلي زاعقا في إختزالها للإسلام في مجرد المنظومة العقابية التي جري ربطه بها- إلي ما تقوم عليه من تصور أكثر فقرا لطبيعة المأزق المصري الراهن, والسبيل إلي الخروج منه.

فحين لا يجد البعض حلا لأزمة جماعة ما إلا في تفعيل منظومة عقاب, فإن ذلك يكشف عن تصور كامن لغلبة الطابع الإجرامي علي تلك الجماعة; وعلي النحو الذي يعني أن لا سبيل إلي صلاحها إلا بالعقاب. وهكذا فإن مصر ليست- بحسب حاملي هذا التصور- إلا أشتاتا من جماعات مجرمة, لا صلاح لها إلا بما تقدمه السماء من العقاب الفعال الزاجر- وإذا كانت خلاصة هذا التصور هي: إن الشعب المصري في حاجة إلي الزجر, فإن ذلك لا يعني إلا أنه السعي- من جديد- إلي إعادة إنتاج نظام مبارك الذي تنقل عنه السيدة كوندوليزا رايس قوله لها في لقاء خاص: إن شعبي يحتاج إلي يد قوية- وإذ لا خلاف بين الزجر بقوة اليد وبين الزجر بسلطة الحد, فإنه ليس من فارق بين مبارك, وبين أولئك الساعين إلي وراثته من دعاة الحدود, إلا من حيث ما يبدو من إن الياء في كلمة شعبي هي ياء إمتلاك مبارك للشعب بالأصالة, وذلك فيما سيتواضع الآخرون ويجعلون أنفسهم ملاكا للشعب بالوكالة; وأعني كوكلاء عن الله الذي هو المالك الأصيل الذي إنتدبهم للحكم في ملكه.

ولسوء الحظ, فإن الأمر لا يقف عند مجرد هذا الإفتراض الفاسد لجنوح المصريين نحو الجريمة, بل ويتعدي إلي ما يبدو من تعارض تصور الحدود هي الحل, مع منطق الشريعة ذاته; وأعني من حيث ينبني هذا المنطق علي أن إنفاذ حدودها, ينبغي أن يكون مسبوقا ببذل الجهد, أولا, في تحقيق مقاصدها. وفي كلمة واحدة, فإن إنفاذ العقاب لا يمكن- بحسب منطق الشرع ذاته- أن يكون سبيلا لتحقيق المقاصد, بل إن تحقيق هذه الأخيرة يبقي هو شرط إنفاذ العقاب. ولعل ذلك ما جعل من هو في وزن عمر يعلق إنفاذ الحدود, حين يتأكد من عدم تحقق ما تقصد إليه الشريعة من رفع حالة الإكراه والضرورة التي يزول معها عن الناس الحرج, فيكون مسموحا لهم بخرق قواعد الضبط والسلوك القويم. وبالطبع فإن رفع حالة الإكراه والضرورة عن الناس الذي تقصد إليه الشريعة, لا يعني إلا تحريرهم من كل شروط العوز المادي والعقلي والروحي. وأما من دون تحريرهم من ذلك كله أولا, فإن إنفاذ الحدود لن يكون إلا قناعا لأعتي أشكال الإستبداد وأكثرها قسوة ودموية- وإذا جاز التمثيل, فإن عربة الحدود مشدودة إلي حصان المقاصد, ولا يمكن أن تأتي العربة, أبدا, في وضع تكون فيه سابقة علي الحصان.

ولعل الأمر لا يقف عند حد عدم الوعي بمكانة الحدود في بناء نظرية الشريعة, بل ويتجاوز إلي عدم الوعي بطبيعة الحدود كنظام للعقاب يخضع للديناميات الإجتماعية. وهكذا فإنه, وحتي فيما يخص الحدود الثابتة بنص القرآن(وهي ثلاثة من سبعة حدود), فإن الفقهاء قد توسعوا في تفصيل الشروط التي لابد من توافرها لإنفاذ الحدود, وأكثروا الموانع التي تحول دون هذا الإنفاذ, وأفاضوا في درئها بالشبهات; حتي لقد قال عمر: لأن أعطل الحدود بالشبهات أحب إلي من أن أقيمها بالشبهات. وضمن هذا السياق, فإنه إذا كان ما قيل إنها شبهة المحل قد تآدت بالفقهاء إلي أنه لا قطع(لليد) علي من سرق من بيت مال المسلمين, ولا علي الشريك إذا سرق من مال الشركة..., وأن الإختلاس ليس بسرقة, فإن ذلك يعني أنه لا عقاب- بحسب هذا الفهم- علي نهب المال العام; والذي هو المظهر الأهم لما تعانيه المجتمعات المعاصرة من الفساد الذي آل إلي

خراب البلاد والعباد. وغني عن البيان أن عدم شمول هذه الأفعال بالعقاب, إنما يعني أنها ليست معدودة من الجرائم التي تعاقب عليها الشريعة بالحدود. إن ذلك يعني أن دعاة تطبيق الحدود, الساعين إلي وراثة مبارك, سوف يعيدون إنتاج نظامه البائس, وبنفس جناحيه اللذين أسقطاه تقريبا; وأعني بهما الإستبداد(حيث لن يترك الشعب, مع مالكيه الجدد, وضعيته كمجرد مملوك لا رأي له; ومع ملاحظة أن ملكيتهم له سوف تكون مؤبدة, لأنهم يمارسونها بالوكالة عن الله) والفساد(حيث لا عقاب علي إنتهاب المال العام, لأنه غير معدود من الجرائم التي تعاقب عليها الشريعة.

ولعل ذلك يعني أن منظومة الحدود, علي حالها المتوارث, ستئول- وللمفارقة- إلي تكريس ما تتخبط فيه مصر من فساد هو, وقرينه الإستبداد, الأصل في كل مأزقها الراهن. وذلك بدل أن تكون مخرجا منه. والحق أن إستدعاء تلك المنظومة للإشتغال في غير السياق الذي تبلورت فيه, يستلزم إعادة التفكير فيها, بما يجعلها تتجاوب مع ما عرفته المجتمعات المعاصرة من تعقد أشكال الجريمة من جهة, وتطور مؤسسات العقاب, من جهة أخري. ولكن ذلك ما لا يقدر علي التفكير فيه, أولئك الداعون إلي إستدعائها كحل جاهز للمأزق الحاضر. ولعله يلزم التأكيد, هنا, علي أن الأزمة لا تكمن أبدا في تلك المنظومات القديمة التي تكشف قراءتها عن تجاوبها- علي نحو مدهش- مع شروط المجتمعات التي إشتغلت فيها, بقدر ما تقوم في وعي بليد لا يعرف أصحابه إلا مجرد السعي إلي فرضها, جاهزة, علي الحاضر.

والحق أن ما تسجله مصادر أهل السنة المعتبرة- مثل فتح الباري لإبن حجر, والإتقان في علوم القرآن للسيوطي وغيرهما- من إرتباك الصحابة أنفسهم حول بعض الحدود(ومنها حد الرجم بالذات) لمما يؤكد ضرورة إعادة التفكير في باب الحدود بأسره. فقد أورد إبن حجر- في فتح الباري- أتي علي(بن أبي طالب) بإمرأة فجرت(من الفجور), وفي لفظ وهي حبلي فضربها مائة ثم رجمها, وفي رواية أخري, أنه أمر بها, فحبست. فلما وضعت أخرجها يوم الخميس فجلدها مائة, ثم ردها إلي الحبس, فلما كان يوم الجمعة حفر لها ورجمها. وفي تفسير إنفاذه لحدي الجلد والرجم معا, فإن إبن حجر يورد قوله: أجلدها بالقرآن وأرجمها بالسنة; وبما يعنيه ذلك من رده الرجم إلي السنة, وليس إلي القرآن. وبالطبع فإن جمعه بين الحدين, في الفعلة الواحدة, يكشف عن أن(الرجم المردود إلي السنة) لا ينسخ(الجلد الثابت بالقرآن); حيث السنة لا تكون ناسخة للقرآن. وبالرغم من أن هذا الجمع يضعه خارج إجماع الجمهور علي أنه لا يجمع بين الحدين, فإنه يبقي أنه لم يقع في ورطة رد(الرجم) إلي القرآن; الأمر الذي ساعده علي تجنب الإرباكات التي تعرض لها من ردوه إلي ما قيل إنه القرآن المنسوخة تلاوته.

فقد روي البخاري عن إبن عباس قال: سمعت عمر وهو علي منبر رسول الله يخطب ويقول: إن الله بعث محمدا بالحق, وأنزل عليه الكتاب, وكان مما أنزل عليه آية الرجم, فقرأناها ووعيناها, ورجم رسول الله ورجمنا بعده, وأخشي إن طال بالناس زمن أن يقول قائل: ما نجد الرجم في كتاب الله, فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله في كتابه, فإن الرجم في كتاب الله حق علي من زني إذا أحصن من الرجال والنساء إذا قامت البينة أو كان حملا أو الاعتراف. وأيم الله لولا أن يقول الناس زاد(عمر) في كتاب الله لكتبتها. وإذ يقطع عمر, هكذا, بأن آية الرجم الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة قد نزلت في كتاب الله, ولكنها مع ذلك غير موجودة في كتاب الله, فإنه يفتح الباب أمام معضلة أعتي من تلك التي جابهت علي حين رد الرجم إلي السنة, وجمع بين الحدين. فإذ وجدت المصادر نفسها في مواجهة معضلة تفسير عدم وجود آية الرجم في كتاب الله, فإنها قد إضطرت إلي إيراد ما يبدو عصيا علي الإستيعاب حقا. فقد أورد صاحب فتح الباري عن النسائي أن مروان بن الحكم قال لزيد بن ثابت: ألا تكتبها في المصحف؟ قال(زيد): لا..ألا تري أن الشابين الثيبين يرجمان؟(يعني أن الآية تقصر الرجم علي الشيخ والشيخة. وذلك فيما يرجم الشاب والشابة, أيضا, إذا كانا محصنين بالزواج). وتواصل الرواية(التي تأبي إلا أن تستحضر عمر في كل ما يتعلق بتلك الآية) فقال عمر: أنا أكفيكم(أي هذه الآية), فقال: يا رسول الله إكتب لي آية الرجم(أي إئذن لي في كتابتها علي قول السيوطي في الإتقان), قال(أي الرسول): لا أستطيع(وفي رواية الإتقان أنه قال: لا تستطيع. وبصرف النظر عما إذا كان ممكنا لزيد بن ثابت(وهو كاتب الوحي) أن يرفض كتابة الآية, أو ألا يأذن الرسول لعمر بكتابتها, فإن

للمرء أن يتساءل: هل يمكن للضمير المسلم أن يقبل هذا الثمن الباهظ مقابل الإبقاء علي حد الرجم؟

-7-

تدير جماعات الإسلام السياسى معركتها بخصوص ما ورد فى الوثيقة الأولية للدستور من النص على أن «مبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع»، على ضرورة استبدال لفظ «أحكام» بلفظة «مبادئ»، أو - على الأقل - تعرية الشريعة من النص على المبادئ والأحكام. وهنا فإنه يلزم الوقوف على ما تحتج به هذه الجماعات من وجوب هذا التحويل لدلالة الشريعة من «المبادئ» إلى «الأحكام»، ثم تفكيك هذه الحجج على نحو يكشف عما يسكنها من الخلل والعوار - يستند التبرير السلفى لوجوب حذف لفظة «مبادئ» من مادة الشريعة فى الدستور إلى أن استخدام اللفظة يقصر الشريعة - حسب قول أحدهم - على «القواعد العامة من الحق والخير والعدل، التى يتوافق فيها الإسلام مع البوذية»، وبما يعنيه ذلك من أن الرجل لا يريد بالشريعة ما يربط الإسلام بغيره من أديان أهل الأرض التى تتوافق جميعاً على الأمور الكلية المشتركة، ويريد بها ما يفصله عن غيره من الأديان، من الأمور والأحكام التفصيلية الجزئية.
وللمفارقة، فإن هذا الفهم ينتهك ما ينزع إليه القرآن الكريم من نسبة فعل التشريع (ومنه الشريعة) إلى الله وحده، مع صرف دلالته - بحسب المفسرين الثقاة - إلى الأصول الكلية المتوافق عليها بين الأنبياء وأهل الأديان جميعاً، وهو ما جعل الإمام الشاطبى يؤكد، فى «الموافقات فى أصول الشريعة»، أن هذه الأصول «مراعاة فى كل ملة». وإذ يمضى مطلب جعل الشريعة أداة فصلٍ بين الناس فى اتجاهٍ معاكس للقرآن، فإنه لا يبقى إلا أن يكون تعبيراً عن بناءٍ عقلى ونفسى لا يرى فى العالم إلا ساحة للانقسام والتمايز.
ومن حسن الحظ، أنه إذا كان القرآن قد جعل ما «يشرِّعه» الله مخصوصاً بما يجمع بين بنى البشر من «الكليات»، فإنه قد جعل ما يُفاصل بينهم من الأحكام التفصيلية الخاصة من فعل «الفقه» الذى اختصه بالإنسان. ولعل ذلك ما يكشف عنه التداول القرآنى للجذرين «شَرَعَ»، و«فَقَهَ»، وأعنى من حيث يجعل فعل «تشريع الدين» مُختصاً بالله وحده (فى قوله: شرع لكم من الدين - الشوري، 13)، وذلك فيما يجعل فعل «التفقُّه فى الدين» مردوداً إلى البشر (فى قوله: منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين - التوبة، 122).
والحق أن داعية السلفية لا يرفض لفظة «مبادئ» فى مادة الشريعة، لتعلُّقها - فحسب - بالكليّات المشتركة التى تصل الإسلام بغيره من الأديان، بل لكون هذه «المبادئ» تؤشر فقط على ما هو «قطعى الثبوت والدلالة»، وبما يعنيه ذلك - وعلى قول أحدهم - من أن ما هو «ظنى الثبوت والدلالة» - والذى يمثل على قوله القدر الأعظم مما يقول إنها الشريعة - سوف يُوضع خارجها.
ولهذا فإنه يريد تعرية الشريعة عن لفظة المبادئ، ليتسنى له إلحاق هذا «الظني» بها. وحين يدرك المرء أن «الظنيُّ» هو ما يتميز بانفتاح دلالته وحركيتها، وعدم قطعيّتها، فإنه سيتحقق من أن الله قد أُراد له أن يكون «ظنياً» ليصبح موضوعاً لفعل «التفقُّه فى الدين» الذى ينسبه القرآن الكريم إلى البشر، بحيث يكون متروكاً لهم تحديد دلالته، بحسب ما يناسب طبيعة وعيهم وواقعهم، وتفعيلاً لمبدأ «رفع الحرج».
وبالطبع فإن الناتج عن فعل تفقُّه البشر (فى هذا الظنيّ الدلالة) لابد أن يكون عاكساً لواقع تاريخهم، وعلى النحو الذى يمكن معه القول إن السعى الملحاح من جانب دعاة السلفية إلى نقله من مجال الفقه (ذى الطابع الإنساني) إلى الشريعة (ذات الأصل الإلهي)، إنما يقدم الدليل

العملى الواضح على ممارستهم الأثيرة فى تحويل «التاريخ» إلى «دين». وليس من شكٍ فى أن فرض هذا التاريخ السابق على الناس، كدينٍ واجب الاتباع، سوف يضع الناس فى الحرج الذى ينطق القرآن الكريم صريحاً بأن الله لا يريده أبداً للبشر، وذلك فى قوله: «وما جعل عليكم فى الدين من حرج». ويرتبط هذا الوضع للناس فى الحرج بحقيقة أن ما يكون به الصلاح فى وقتٍ بعينه، قد لا يستجلب الصلاح نفسه فى غير هذا الوقت، وبما يعنيه ذلك من أن صلاح الشئ مرتبطٌ بوقته، وليس أمراً مطلقاً أبداً. ولأن أحداً قد يحتج بأن الفقه هو «وضعٌ إلهي»، وبالتالى فإن صلاحيته مطلقةٌ خارج الوقت، فإنه يلزم التأكيد - من جهة - ألا أن الفقه، بما هو نتاج فعل التفقه فى الدين، مردودٌ حسب القرآن نفسه إلى الناس، وليس إلى الله، وذلك فضلاً عما بدا من استحالة تفسير تعدد الوحي، وهو فعل الله حقاً، لا مجازاً، إلا عبر قاعدة ربط الصلاح بالوقت.
فقد بدا أن تفسير التعدد الحاصل فى فعل الوحي هو مما يستحيل تماماً إلا عبر ربط الصلاح بالوقت، وإلا فإنه ستتم نسبة النقص إلى الله (جل شأنه)، فإنه «لو قيل: إن الوحى الثانى أصلح من الأول (من دون ربط هذا الصلاح بوقته)، لكان (هذا الوحي) الأول ناقص الصلاح، فكيف يأمر الله به (وهو الناقص)؟، قلنا - والقول للرازى فى «مفاتيح الغيب» - إن (الوحي) الأول أصلح من (الوحي) الثانى بالنسبة إلى الوقت الأول، والثانى بالعكس منه». وهكذا لا يتورع من هو فى وزن «الرازي» عن التعامل مع الوحى (وهو فعل إلهي)، بحسب «قاعدة ربط الصلاح بالوقت»، لكيلا يُصار إلى نسبة النقص إلى الله. فهل يجوز ربط الصلاح بالوقت فى حال الوحى (وهو فعل الله لا محالة)، بينما لا يكون ذلك جائزاً فى حال الفقه (وهو فعل الناس بامتياز)؟.
إن ذلك يعنى أنه، وعلى فرض أن الفقه هو «وضعٌ إلهي»، فإن ذلك لا ينبغى ألا يحول دون ربط صلاحه بالوقت، قياساً على ربط صلاح الوحي - وهو فعل الله الصريح - بالوقت، وإذ يحيل ذلك إلى اعتبار الله (جلَّ شأنه) للسياق الإنسانى المتغيّر، وذلك فيما يصر هؤلاء- عن عمدٍ أو جهل - على إهدار هذا السياق بالكليَّة، فإنه لا يمكن قبول ما يزعمون من أن هذا الإهدار هو من أجل إعلاء كلمة الدين، وذلك إلا أن يكون دين «سلاطين الاستبداد»، وليس أبداً دين «الله» الذى هو أكثر رحمة بالعباد!.

التباساتٌ في ظاهرة الإسلام السياسي

الإخوان المسلمون نموذجاً

يقوم مفهوم الالتباس على السعي إلى التسكين- الطوعي أو الإكراهي- لتراكيب متباينة، على نحوٍ يقوم فيه الواحد منها إلى جوار الأخر، رغم انتماء كل واحدٍ منها إلى مجال معرفي وتاريخي وحضاري أو حتى وظيفي، مغايرٍ لذلك الذي ينتمي إليه الآخر؛ مع تصوير الواحد من هذه التراكيب المصطنعة على أنه يمثل وحدة متجانسة لا انقسام فيها، وذلك عبر إخفاء أحد- أو حتى بعض- الجوانب المكونة لها. ومن هنا أن المرء لا يقول إن الأمر قد التبس عليه إلا بعد أن تتغير نظرته إلى ظاهرة ما (كالإسلام السياسي مثلاً) لأنه يكون قد أدرك، في معرفته بها، جانباً كان مختفياً عنه منها. وهكذا فإنه يقترب من مفهوم "التلبيس" الذي عرَّفه ابن القيم الجوزية- في كتابه تلبيس إبليس- بأنه "إظهار الباطل في صورة الحق"؛ والذي لا يكون- وللمفارقة- إلا بإخفاء بعض جوانبه التي لا يُراد لها أن تظهر- وذلك مثل أن يأتي حاكم مثلاً، ويصوِّر للناس أن غاية دولته هي ضمان خلاصهم في الآخرة، ليضمن سكوتهم عن وضعهم البائس في الدنيا، ومخفياً عنهم أن خلاصهم في الآخرة مشروطٌ برقي حياتهم المادي والأخلاقي في الدنيا؛ وإلا فإنهم سيرتكبون- في سعيهم لإشباع حاجاتهم الضرورية- الكثير من الآثام والمعاصي التي ستحول دون خلاصهم في الآخرة. فإنه يجعل الأمر، هكذا، ملتبساً على الناس بإخفائه واجب الدولة الرئيس تجاه الناس (وهو إصلاح دنياهم)، والتركيز على دورٍ متوهمٍ لها (هو ضمان آخرتهم)؛ وهو دورٌ لا يخصها- رغم ضرورته للناس كأفراد طبعاً- إلا من حيث قيامها بواجبها نحوهم في الدنيا. إن الالتباس يكون، هنا، بإخفاء الدور الأصيل للدولة (في الدنيا)، وشغل الناس بخلاصهم الآخروي؛ الذي هو حقٌ في جهة الفرد[54]، وباطلٌ في جهة الدولة.

وهنا يلزم التأكيد على أن الكثير من ضروب الالتباس غالباً ما تكون- رغم تخفِّيها- مُتعمدةً؛ حيث يسعى بها صانعوها إلى تثبيت الوعي المشوه والمغلوط أو المنقوص حول إيديولوجيا- أو حتى فكرة أو ظاهرة- بعينها، لترسيخ هيمنتها السياسية.

وبحسب ذلك فإن ظاهرة الإسلام السياسي- وتحتل موقع القلب فيها جماعة الإخوان المسلمين- تقوم، وبالأساس، على ضروبٍ من الالتباسات التي يجري إخفاءها، وعن عمد، لتكون بمنأى عن الوعي المنضبط بها؛ وعلى النحو الذي يهبها الديمومة واستمرار البقاء. ***كما يرتبط ذلك بالسعي إلى تصوير الجماعات المكونة لظاهرة الإسلام السياسي، على أنها جماعاتٌ "طهورية"، لا انشغال لها بما يجاوز حدود "المقدس" الديني؛ وبما يعنيه ذلك من تعمُّد إخفاء طابعها السياسي.*** ومن هنا وجوب فض الالتباسات المتعلقة بموقف هذه الجماعات من الحداثة، والعلاقة بين الدين والسياسة، والعقل والتقليد والطاعة وغيرها؛ ***وبما يؤول إلى إبراز طبيعتها "الدنيوية" التي يحضر فيها "المقدس" بما هو مجرد أداتها الرئيسة في احتكار المجال العام، لا غير.***

وفيما يخص الالتباس المتعلق بالموقف من الحداثة، فإن الأصل فيه يأتي من أن أحداً لم يلتفت- بما يكفي- إلى استقصاء السياق الفكري والمعرفي الذي تبلور فيه خطاب جماعة الإخوان المسلمين، وتيار الإسلام السياسي على العموم، وذلك على الرغم من غزارة الالتفات إلى السياق السياسي والتاريخي الذي تآدى إلى ظهور كلٍ منهما؛ والذي يتمثل في إعلان سقوط الخلافة في العام 1924، بالذات. ولعل المدخل إلى الوعي بهذا السياق المُهمل، ينطلق من الإقرار بأن تيار الإسلام السياسي- وضمنه جماعة الإخوان- هو جزءٌ

---

[54] - يقول تعالى: "وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً" مريم: 95.

من صميم ما يُعرف بظاهرة الحداثة العربية؛ وإلى حد إمكان القطع بأنه لو أمكن تصور غياب ظاهرة "الحداثة"- على العموم- والنمط العربي منها على الخصوص-، لما كان لتيار الإسلام السياسي أن يتبلور من الأساس. ويعني ذلك أنه يستحيل استيعاب ظاهرة الإسلام السياسي خارج القوانين والمحددات التي حكمت انبثاق وتطور ظاهرة التحديث في العالم العربي؛ منذ العقود الأولى في القرن التاسع عشر. وبالطبع فإنه لا يؤثر في ذلك ما يجري الإيهام به من أن الإسلام السياسي يبغي استبدال الإسلام- كمنظومة حياة- بالحداثة، من أجل استرداد ماضيه الذهبي السابق عليها؛ ***حيث الأمر لا يتجاوز مجرد استخدام الإسلام والحداثة معاً من أجل بناء وتثبيت إيديولوجيا سياسية، لا تختلف عن غيرها من إيديولوجيات مناوئة إلا من حيث نوع القناع التي تتخفى خلفه.***

فقد بدا، ومع ابتداء تبلور تجربة الحداثة العربية عند مطالع القرن التاسع عشر، أن القوة وحدها- متجسدة في الدولة القاهرة- سيكون لها الدور الحاسم في تغيير الأوضاع في مصر؛ وأعني من حيث أنه لم تتوفر فيها آنذاك- وربما للآن- روافع التغيير الأخرى من العقل والفكر. ولقد كان ذلك ما سجله أحد شهود تلك اللحظة؛ وهو المعلم الجنرال يعقوب الذي مضى إلى "إن تغييراً في مصر لن يكون نتاج أنوار العقل أو اختمار الآراء الفلسفية المتصارعة، وإنما تغييراً تجريه قوة قاهرة على قومٍ وادعين جهلاء". ومن هنا ما بدا من المركزية الكاسحة للدولة في صيرورة التغيير في مصر؛ وهي المركزية التي لا تزال تفرض نفسها للآن. وبصرف النظر عن أن التغيير الدولتي يظل مفروضاً من أعلى على المجتمع، فإن الأخطر من ذلك ***أنه يبقى تغييراً سطحياً، لأنه يبقى مرتكزاً على التغيير في "الواقع" البراني، من دون أن ينشغل كثيراً بالعمل على تغيير بنيات "الوعي" الجواني.*** فالدولة- أي دولة- إنما تعمل بمنطق التغيير في "المدة القصيرة" الذي يسهل إحداثه في الواقع، على عكس إحداث التغيير في العقل الذي يكون عملاً في "المدة الطويلة"؛ كثيراً ما تهمله الدولة. بل إنه يبدو أن الدولة تتعمد هذا الإهمال للعقل، لأنها لا ترغب لجماهيرها- فيما يبدو- أن يغادروا موقع "الوادعين الجهلاء" في الأدنى، إلى مقام الأنداد من "المشاركين العقلاء***". ولهذا فإن من صاغوا خطاب التغيير في العالم العربي قد قاموا بالتمييز في الحداثة الأوروبية- ومنذ البدء- بين المكون "التقني الإجرائي" لها؛ والذي اعتبروه من "النفيس" المقبول الواجب نقله إلى ديار المسلمين، وبين مكونها "العقلي النقدي"؛ الذي اعتبروه من "الخسيس" المرذول الذي لا يجوز تعاطيه أو نقله إلى ديارهم.*** وبالطبع فإن ما يجري الآن في العالم العربي، لمما يقطع بأن هذه الأطروحة التي استقر عليها الجميع على مدى القرنين الفائتين، قد حافظت للجمهور على وضع "الجاهل" الذي يشهد ما يحصل الآن بأنه لم يغادره، وفقط فإن هذا الجمهور قد اختار- مع تراخي قبضة الدولة- أن يتخلى عما فرضته عليه من "الوداعة".

ورغم ما بدا من بؤس هذا الضرب من التغيير في الواقع الخارجي، مع الإهمال شبه الكامل للشرط العقلي اللازم لأي تغيير حقيقي، فإن ذلك قد حدد طريقة عمل الفرقاء العاملين تحت مظلة الخطاب العربي الحديث؛ والتي تتمثل في وجوب الإمساك بأدوات القوة التي تفرض التغيير من أعلى، والتي تتمثل في الدولة بالأساس.

توافق الفرقاء حول مركزية الدولة:

وضمن هذا السعي إلى الإمساك بالدولة، فإن دعاة الإسلام السياسي لا يختلفون- من جهتهم- عن غيرهم من الذين عملوا، من جهة أخرى، تحت رايات الإيديولوجيات التحديثية (الليبرالية والقومية والاشتراكية وغيرها). ***وأعنى من حيث أنهم جميعاً يراوحون تحت مظلة ذات الأطروحة التي لا ترى للتغيير سبيلاً إلا بتسكين الجوانب التقنية الإجرائية من الحداثة فوق ذات البنيات التقليدية المتوارثة للوعي التي تحتفظ للجمهور بوداعته وهدوئه وطاعته[55].*** وفقط فإن الاختلاف بينهما يأتي من نوع المفردات التي يستخدمها كل فريق في سعيه إلى الهيمنة على المجال العام. إذ فيما ظل دعاة الإيديولوجيات الحداثوية يستخدمون المفردات المتداولة في إطار الإيديولوجيات التي يبشرون بها (من قبيل الحرية والديمقراطية والدستور والاشتراكية والطبقة العاملة والقومية وغيرها)؛ والتي لم يقدروا على السيطرة بها على المجال العام لعدم امتلاك الجمهور- المقصود التأثير عليه بها- للتراث المعرفي والتاريخي الذي تقف عليه هذه المفردات، فإن دعاة الإسلام السياسي يستخدمون مفردات تنتمي للرأسمال الرمزي الديني للجمهور للسيطرة على المجال العام (من قبيل الشريعة والحكم بما أنزل الله وتطبيق الحدود وغيرها)؛ وبما سيجعل من دولة الإسلام السياسي، "الدولة التنين"- فعلاً. حيث ستحضر الدولة؛ كقوة قابضة ليس فقط بكل أدوات قمعها الحديثة، بل وكذا على الرأسمال الرمزي المقدس الذي سيجعل من الخروج عليها هرطقةً وكفراً. وهكذا فإنه، وبدلاً من تجاوز أطروحة مركزية الدولة في التغيير، عبر نقد أطروحة التغيير البراني الذي تفرضه الدولة من أعلى على المجتمع الوديع المستكين في الأدنى، وفتح الباب أمام ضرورة امتلاك الشروط العقلية والمعرفية للدخول إلى عصر الحداثة الحقة، ***فإن الإسلام السياسي لا يملك ما يقدمه إلا المزيد من "مركزة" الدولة من جهة، و"إخضاع" الجمهور من جهة أخرى؛ وبما يعنيه ذلك من أنه لا يقدم تجاوزاً للمأزق العربي، بقدر ما ينتهي إلى تكريسه ومفاقمته.***

الالتباس بين الدين والسياسة في خطاب حسن البنا:

وفيما يخص الالتباس الأهم المتعلق بالعلاقة بين الدين والسياسة، وعند جماعة الإخوان المسلمين بالذات، فإنه يمكن القطع بأن هذا الالتباس يكاد أن يكون أحد أهم الآليات التي ينبني عليها خطاب الأستاذ حسن البنا؛ الرائد المؤسس لهذه الجماعة، وابتداءً من تحديده لهوية تلك الجماعة. فإذ يقرر- من ناحية- أن الجماعة "دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية"؛ وبما يعنيه ذلك من تأكيد هويتها الدينية، فإنه لا ينفي عن الإخوان- فى الوقت نفسه- أنهم "هيئة سياسية لأنهم يطالبون بإصلاح الحكم فى الداخل وتعديل النظر فى صلة الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم فى الخارج، وتربية الشعب على العزة والكرامة والحرص على قوميته إلى أبعد حد"[56]. ***ولقد أتاح هذا الالتباس للجماعة ومشايعيها أن يروجوا للجماعة على أنها ذات "هوية دينية"، وأن ما تمارسه من السياسة إنما يرتبط بكونها- أي السياسة- ركناً من أركان الدين***؛ حيث "الحكم معدود فى كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع"[57]. ولكن المفارقة

[55] - وبالطبع فإن ذلك يمثل أحد أكبر أنماط الالتباس في الممارسة العربية على مـدى القـرنين الفـائتين؛ والذي يقوم، بالأساس، على إخفاء بؤس المضمون وتقليديته وراء لمعان الشكل وحداثته.

[56]- حسن البنا: مجموعة الرسائل (دار الكلمة للنشر والتوزيع) القاهرة، ط1، ص 118-111.

[57]- المصدر السابق، ص 123.

تتآتى، هنا، من أن البنا حين راح يجعل "الحكم السياسي" من "العقائد والأصول"، فإنما كان ينقض ما وصف به جماعته من أنها "طريقة سنية"؛ حيث السياسة معدودة عند أهل السنة من "الفقهيات والفروع"، على عكس الشيعة الذين إنفردوا وحدهم بإعتبارها من "العقائد والأصول"[58]. وإذ لا يمكن الشك فى معرفة الرجل بما يقول به الشيعة بخصوص الإمامة والسياسة، فإنه لا يبقى إلا أن إلتزامه ما يقول به الشيعة هو النهاية التي تفرض نفسها على كل من يسعى إلى إخفاء ممارسته السياسية وراء أستار المعتقد الديني؛ وإلى الحد الذى يبلغ به تخوم إعتبار السياسة ديناً.

السياسة بين السنة والشيعة:

وللغرابة، فإنه يبدو- والحال كذلك- أنه إذا كانت السياسة هي التي شطرت المسلمين، في القديم، إلى سنة وشيعة؛ فإنها تعود لتقرِّب بينهما في اللحظة الراهنة. والعجيب أن يكون الاستبداد حاضراً، وبقوة، في كلتا اللحظتين معاً. فقد كان الاستبداد، هناك في لحظة الانقسام، حين راح الشيعة يتعالون بالسياسة إلى السماء ***(حيث جعلوا تعيين الإمام بالنص من الله)***؛ وذلك على سبيل "اليأس" من الناس الذين حالوا بين أئمة آل البيت وبين ما يراه الشيعة حقاً لهم في الإمامة. وبالمثل فإنه كان حاضراً عند أهل السنة، حين راحوا يجعلون ما يقولون أنه تعيين الإمام من الناس بالبيعة والاختيار، ستاراً يخفون وراءه ***آليات "الشوكة والمغالبة" التي كانت هي الفاعل الحقيقي- والأهم- في مسار ممارستهم السياسية***. ولعل هذا التماثل القديم هو ما يقف وراء تقاربهما الراهن؛ وأعني من حيث ما تتكشف عنه التجربة السياسية الشيعية (متجسدة في النظام السياسي الإيراني الحالي)، والسنية (متجسدة في جماعة الإخوان المسلمين في مصر)، ***من السعي إلى توظيف الرأسمال الديني المتجذِّر في تثبيت خطاب وصائي أبوي.*** ولعل هذا الطابع الوصائي الأبوي للخطاب يتأكد من خلال المركزية الطاغية لمفهوم "المرشد" في كلا النظامين الإيراني (الشيعي) والمصري (الإخواني/السني). وهنا يلزم التنويه ***بأن هذا الخطاب الوصائي إنما ينبني، وعلى نحو جوهري، على تصور العقل قاصراً عن تدبير شأن الإنسان الذي يبقى، لذلك، في احتياج دائم إلى "مرشد" يقرر له ويختار. وغنيٌّ عن البيان أن ذلك التصور هو ما يؤسس- على مدى التاريخ- لكل أنماط السلطة المستبدة القامعة، التي تسلك بمنطق فرض الوصاية على الناس.***

وبالرغم من مركزية وضع "المرشد" في كلا النظامين، فإن ثمة ما يتميز به النظام الإيراني؛ وأعني من حيث ما يعرفه من تنظيم الدستور لمكانة وحدود دور المرشد على

---

[58] - "واعلم أن الكلام فى الإمامة ليس من أصول الديانات، ولا من الأمور اللابُديِّات (الواجبات)، بحيث لا يسع المكلف الإعراض عنها، والجهل بها؛ بل لعمري إن المُعرض عنها لأرجى حالاً من الواغل فيها، فإنها قلما تنفك عن التعصب والأهواء، وإثارة الفتن والشحناء، والرجم بالغيب فى حق الأئمة والسلف بالإزراء، وهذا مع كون الخائض فيها سبيل التحقيق، فكيف إذا كان خارجاً عن سواء الطريق؟. لكن لما جرت العادة بذكرها فى أواخر كتب المتكلمين، والإبانة عن تحقيقها فى عامة مصنفات الأصوليين، لم نر من الصواب خرق العادة بترك ذكرها فى هذا الكتاب، موافقة للمألوف من الصفات، وجرياً على مقتضى العادات". أنظر: سيف الدين الأمدي: غاية المرام فى علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبداللطيف (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية) القاهرة 1971، ص 361. وهكذا فإنه ليس من أساس لإيراد الإمامة فى كتب الأصول إلا ما جرت به عادة الأسبقين فقط. والحق أنه لا أحد من أهل السنة إلا وقد أورد هذا الإعتذار، مُردفاً بعده أن الإمامة- عندنا- من الفرعيات الفقهية.

رأس هذا النظام، وذلك في مقابل خلو الدستور المصري من النص على ما ينظم دور ومكانة المرشد في النظام السياسي. وهكذا، فإنه ورغم ما ينطق به واقع الحال، ويشهد به الكثيرون ممن أدوا أدواراً سياسية في النظام المصري الراهن[59]، من ممارسة المرشد-ومكتب الإرشاد على العموم- لدورٍ سياسي كبير، فإنه يبقى دوراً منفلتاً، وخارج رقابة الدستور؛ وبما يعنيه ذلك من أن ممارسته للسلطة، لا يترتب عليها أي نوعٍ من المسؤولية. وانطلاقاً من مبدأ أنه "لا سلطة من دون مسؤولية"، فإن ذلك يبقى من قبيل القصور الذي يلزم تداركه؛ على أن لا يكون ذلك من خلال النص على سلطة المرشد في الدستور، بل من خلال النص على ما يمنع التابعين لجماعات تتلاعب بالرأسمال الديني، ويكون لها مرشد أعلى يقف على رأس تراتبيتها التنظيمية، من الوصول إلى قمة النظام السياسي المصري. ويرتبط ذلك بأن الإنسانية على العموم قد بلغت- في تطورها العقلي- مرحلة الرشد، ولم تعد في حاجة إلى من يقوم بإرشادها إلى ما فيه فلاحها. ولعله يمكن القول بوجوب التحصين الدستوري لهذا المبدأ الذي يتجاوب فيه التطور العقلي مع البيان الديني المتمثل في قوله تعالى: "لا إكراه في الدين، قد تبيَّن الرشد من الغي"[60]. ومن هنا ما كان من المصير إلى ختم النبوة وانتهاء وحي السماء، الذي رأى فيه "محمد إقبال" إعلاناً ببزوغ عصر اكتمال العقل، على نحوٍ لم يعد معه الإنسان في حاجة إلى إرشادٍ من أحد. ولا يمكن الاحتجاج هنا بأن ثمة من المبادئ الإنسانية الكبرى ما يتعارض مع مستوى التطور الثقافي الراهن للمصريين، وأنه لا يمكن فرضها عليهم بالدستور أو القانون، ولابد من ترك التطور يأخذ مداه. ***إذ الحق أن غياب الوعي بهذه المبادئ هو ما يتيح لأصحاب خطابات الأبوية الوصاية أن يفرضوها على الناس، وبما يعنيه ذلك من أن مصلحتهم تستلزم إبقاء المصريين عند نفس المستوى الثقافي الذي يسمح لهم بفرض وصايتهم عليهم[61]. وبالطبع فإن ذلك يعني أنه لن يكون ممكناً الخروج بالمصريين من حالهم الثقافي المتردي إلا عبر توفير الشروط التي تجعل هذا التطور ممكناً؛ وأهم هذه الشروط هو نزع غطاء المشروعية عن أصحاب خطابات الوصاية.***

ورغم ما يبدو- على العموم- من أن الأمر ينتهي إلى إجبار من ينتمي إلى مذهب أهل السنة على القول بما يقول به خصومه المذهبيين من الشيعة؛ فإن المفارقة تنبثق زاعقة

---

[59] - يمكن الإشارة هنا، على وجه الخصوص، إلى ما أورده الدكتور محمد فؤاد جاد الله (الذي عمل لشهور طويلة مستشاراً قانونياً لرئيس الجمهورية) في خطاب استقالته من أن كثيراً من القرارات كانت تأتي جاهزة من خارج القصر، ليُفاجأ هو، وغيره من مساعدي الرئيس، بصدورها عن الرئاسة من دون معرفة مسبقة بها.

[60] - البقرة: 256.

[61] - ولعله يلزم التنويه هنا بأن هذا الطابع الوصائي لم يقف عند حد مجرد فكر جماعة الإخوان، بل إنه كان سمة غالبة على ممارستها السياسية؛ الأمر الذي تجلى- على نحوٍ واضح- في طبيعة خلافها مع ثوار يوليو 1952. فإن هناك الكثير مما يُقال على الانتماء شبه التنظيمي لكثيرين من ضباط ثورة يوليو للجماعة؛ الأمر الذي لم يسمح للجماعة فحسب بأن تحتفظ بوجودها القانوني رغم القرار الصادر عن مجلس قيادة الثورة آنذاك بحل كل الأحزاب والجماعات السياسية، بل وأن تُدعى للمشاركة في العملية السياسية أيضاً. ولكن الطابع الوصائي المتجذِّر في قلب خطابها، وبكل حمولاته الإقصائية والاستحواذية، قد فعل فعله ودفعها إلى السعي إلى فرض إيديولوجيتها ورؤاها على ضباط يوليو؛ الأمر الذي انتهى إلى تفجُّر المواجهة بينهما إلى مواجهات دامية لا تزال آثارها حاضرة للآن. وفي السياق ذاته، فإنه يمكن الإشارة استمرار غلبة هذا الطابع الوصائي الإقصائي على ممارسة الإخوان، على مدى العامين اللاحقين على اندلاع ثورة يناير وحتى الآن؛ وعلى النحو الذي ينفجر، في هذه اللحظة، في شكل مواجهات دامية وعنيفة بين قطاعات واسعة من المصريين وبين المنتمين لهذه الجماعة.

من أن كل سعي إلى "تديين" السياسة يبقى، هو نفسه، عملاً سياسياً؛ وعلى النحو الذى يمكن معه القول أن المرء يكون سياسياً حتى وهو يسعى إلى إلغاء السياسة عبر تحويلها إلى "الدين" أو إخفائها وراء مطلقاته. وغنيٌّ عن البيان أن اعتبار هذه الممارسة من قبيل "العمل السياسي" يرتبط بحقيقة أنه لا يمكن أبداً فهمها خارج شروط العملية السياسية وقوانينها الحاكمة. ومن هنا إستحالة فهم الإلتباس المُشار إليه عند البنا، بخصوص تحديده لهوية الجماعة، إلا بإعتباره- هو نفسه- من قبيل الممارسة السياسية المقصودة، أو حتى المُتعمّدة. وهكذا فإنه إذا كان قد بدا استحالة فهم ظاهرة الإسلام السياسي خارج محددات التجربة الحداثوية في العالم العربي، فإنه يستحيل، بالمثل، فهم ظاهرة تديين السياسة خارج محددات التجربة السياسية العربية.

والحق أن القفز على حقيقة أن السياسة تكاد، تاريخياً، أن تكون هى الإطار المحدد، من جهة، لنشأة جماعة الإخوان المسلمين عند أُخريات العقد الثالث من القرن المنصرم، والحاكم، من جهة أخرى، لكل مجريات تطورها على مدى العقود اللاحقة[62]، والإلحاح- الذى لا يهدأ- على إخفاء الهوية السياسية الغالبة للجماعة وراء براقع الديني وأستاره، لا يكشف إلا عن محض السعي إلى استئناف نوعٍ من التاريخ الطويل- الذي عرفه الأسلاف- من ممارسة السياسة بالدين؛ وهي الممارسة التي كان قد شاع الظن بأنها قد انقطعت وتوقفت تحت تأثير ما بدا وكأنه القصف بالحداثة، على العالمين العربي والإسلامي، الذي انطلق مع حملة بونابرت على مصر فى أُخريات القرن الثامن عشر. لكنه بدا وكأن ما تخلَّف عن هذا القصف الصاخب لم يكن إلا بضع خدوش تافهة على سطح عالم ظل محتفظاً، فى العمق، بمعظم ثوابت نظامه التقليدي الموروث.

وهم التاريخ المثالي في خطاب الإسلام السياسي:

ولعله يلزم التنويه، هنا، بأنه إذا كانت العلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام تحتاج إلى استقصاءٍ أعمق يتجاوز حدود هذا الحيز، ***فإنه يمكن القول- على العموم- بأنه إذا كان الدين قد ظل يقدم للسياسة لغتها وقاموس مفرداتها، فإن كافة موجهاتها ومحدداتها الرئيسة قد ظلت تنتمي إلى مجال آخر غير الدين. وبعبارة أخرى، فإنه إذا كان الدين قد منح السياسة لغتها وشكل ممارستها، فإن مضمون تلك الممارسة ومحتواها قد ظل شيئاً يقع خارج حدوده في الأغلب.*** ولعل استقراءاً للمصنفات التاريخية الكبرى يؤول إلى أن صراعات القوة قد كانت هي المحدد الرئيس لممارسة السياسة في الإسلام. فلا يكاد ابن خلدون- الذي يستمد قيمته الكبرى من كونه صاحب خطاب عن التاريخ، وليس من كونه مجرد مؤرخ، أو ناقلٍ للأخبار مثل غيره- يرى في تاريخ المسلمين، إلى عصره، إلا نوعاً من الفاعلية شبه المطلقة لقانون العصبية القبلية التي كانت- ولعلها تبقى للآن- الشكل السائد لاشتغال "القوة"[63]. والغريب

---

[62]4- فقد كان حدث النشأة بعد أربعة أعوام فقط من إعلان سقوط الخلافة الذي أعلنه أتاتورك فى العام 1924، وما أحدثه هذا الإعلان من حراك سياسي شهدته مصر التى كان سلطانها (أحمد فؤاد) قد أفصح عن رغبته فى أن ترث القاهرة كرسي الخلافة؛ الأمر الذى فتح الباب للجدل الصاخب حول "الإسلام وأصول الحكم"، الذى يبدو أن ظهور جماعة الأخوان كان أحد تداعياته. ومن جهة أخرى، فإن التطور اللاحق للجماعة؛ والذي يبلغ حد إمكان إعتباره بمثابة نوع من التأسيس الثاني لها مع "سيد قطب" لا يجاوز كونه نوعاً من الإستجابة للتحدي الذى فرضته الدولة الناصرية البازغة؛ وإن كان من قبيل الإستجابة التى تعيد إنتاج نقيضها بالطبع.

[63] - قارن مع حقيقة أن "القوة" كانت هي المحدد الأهم للممارسة العربية الحديثة؛ وبما يعنيه ذلك من أن الأمر لا يتجاوز كون أنها قد تسربلت بالدين، ثم بالحداثة. وهاهم دعاة الإسلام السياسي يسعون إلى

أن المحاولات لا تتوقف لإخفاء هذا التاريخ الطويل الذي كتبته القوة لكي يتوارى من الذاكرة بالكلية، لحساب تاريخ مثالي ومُتخيل يستخدمه دعاة الإسلام السياسي في الترويج لأجنداتهم السياسية النازعة للهيمنة. ورغم هذا السعي الدائب إلى طمس هذا التاريخ الرزيل الذي يجرح الوعي ويشقيه، فإن ما يشهده العالم العربي، في اللحظة الراهنة، من انفجار المكبوت القَبَلي والعشائري والطائفي والمذهبي الذي لطالما جرى كبته وراء أقنعة الدين- ثم الحداثة بعد ذلك- لمما يؤكد على أنه من قبيل التاريخ الذي يأبى الغياب والسكوت.

وبالطبع فإن ذلك يعني أن الدين كان- ولا يزال- جزءاً من لعبة القوة وأحد أدوات السعي إلى امتلاكها والإمساك بمفاتيحها. ***وضمن هذا السياق، فإن ثمة علاقة طردية بين تصورٍ بعينه للدين وبين حجم القوة التي يوفرها للقائمين على توظيفه سياسياً؛ وأعني أنه كلما كان الدين حرفياً وقطعياً، فإن مقدار القوة التي يقدمها لهؤلاء الساعين إلى التخفي وراءه، تكون أكبر- بما لا يُقاس- من تلك التي يوفرها لهم حين يكون موضوعاً ضروبٍ من التفكير المفتوح المتحرك. ويرتبط ذلك بحقيقة أن "قطعية الدين وحرفيته" تكون هي الأكثر مثالية في إخضاع الجمهور وقهره؛ وأعني من حيث لا يكون متاحاً له، في إطارها، إلا محض التسليم والامتثال من دون جدلٍ أو سؤال.*** وبالطبع فإن هذا التصور "القطعي" للدين لا يقوم في الفراغ؛ بل إنه يجري إنتاجه وتثبيته من خلال ما يبدو أنها مفاهيم موضوعية ومحايدة؛ وهي المفاهيم التي كان لابد أن تترسخ في وعي الجمهور، بفضل ما يجري من الإلحاح المستمر عليها، وعلى النحو الذي تتحول معه إلى ما يشبه المسلمات التي يتقبلها الجمهور من دون الإعمال لأي نظر، بل ويصل الأمر إلى اعتبارها من قبيل الدين الذي يتعبد الناس به الله. وهكذا فإن روح القطع والجزم التي يستثمرها دعاة الإسلام السياسي في إسكات الجمهور والسيطرة عليه، إنما تتغذى على مفاهيم شائعة من قبيل: "قطعي الثبوت، قطعي الدلالة"، و"لا اجتهاد مع نص" أو "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، وغيرها من المفاهيم التي يجري النظر إليها على أنها من المصادرات الأولية التي جرى إدخالها ضمن نطاق "غير القابل للتفكير". فمن الذي يتصور أن هذه مجرد أفكارٍ قصد بها من صكوها خدمة أهدافٍ بعينها، وليست من العقائد التي لا تُردْ؟!.
ومن حسن الحظ أن تحليلا لتلك المفاهيم يكاد يكشف عن أنها لا تقدم معرفة حقيقية, بقدر ما تعمل كأقنعة تتخفي وراءها رؤى وتصورات يُراد تحصينها خلف ما يتم خلعه عليها من قداسة تعلو بها إلى مقام "ما لا يمكن التفكير فيه". وبحسب ذلك، فإنها تبقى من قبيل المفاهيم التي تكون مطلوبة, لا لما تكشف عنه وتجليه, بل لما تخفيه وتغطي عليه.
والملاحظ أنه، ولكي تكون مثل تلك المفاهيم قادرة علي أداء وظيفتها في التمويه والإخفاء, فإنه يغلب عليها بساطة الصياغة اللغوية علي نحو يسهل معه ترديدها, بما يؤول إلى ترسيخها وتثبيتها. وهكذا فإن البساطة اللغوية للمفهوم المستقر والشائع في التداول بين الجمهور عن ما هو "قطعي الثبوت، قطعي الدلالة" لا تعكس الإحكام والدقة, بقدر ما تعكس مراوغة "تيسير ترديد" المفهوم- بما يتضمنه من ربط بين الثبوت التاريخي للقرآن، وبين الدلالة أو المعنى الذي يحمله- على نحو يبعد الوعي عن التفكير فيه. حيث إن كثرة "الترديد" للمفهوم تعمل على القبول الواسع له من دون إعمال "التفكير". إن المراوغة، هنا، تتأتى من الانتقال من الثبوت التاريخي للقرآن المقطوع به، إلى الدلالة التي لا يمكن أن تكون مقطوعاً بها. لأن القطع بها يستلزم ضرورة أن تكون ثابتة ولا تقبل التعدد؛ وذلك ما لا يمكن قبوله بخصوص القرآن، لأنه يكون حكماً عليه بالجمود وعدم تجدد عمليات فهمه.
ويعني ذلك أنه إذا وجب تثبيت القطعية للثبوت، فإنه لا يجوز تثبيتها للدلالة لاختلاف المجال الذي يحضر، أو يشتغل، فيه الواحد من المفهومين، عن الآخر. ***فإذ "الثبوت" ينتمي إلى مجال "التاريخ" القابل للإثبات، فإن الدلالة تنتمي إلى مجال "المعنى" غير***

مواصلة سربلتها بالدين والحداثة معاً.

القابل للتثبيت، لكن المفهوم- يستهدف تسريب القطعية من ثبوت الوقوع (التاريخي) الذي لا يمكن لأحدٍ أن يتجرأ على المماراة فيه، إلى تثبيت الدلالة (المعنوية) التي لا يُراد لأحدٍ أن يماري- أو يجادل- فيها.
ومن جهة أخرى، فإنه إذا كان القرآن هو معجزة الإسلام، فإن ذلك قد جعل البعض يمضي إلى وجوب أن تكون دلالة آيات القرآن قطعية، لأن عدم قطعية آياته يعني ظنيتها؛ وبما يؤول إلى أن يكون إعجاز القرآن، بدوره، ظنياً وغير قطعي. وهنا أيضاً فإنه لا يمكن الربط بين قطعية الإعجاز وقطعية الدلالة، لأنه إذا كانت قطعية الإعجاز تعني "عدم ظنيته"، فإن قطعية الدلالة لا تعني "ظنيتها"، بل تعني "ثباتها وعدم تجددها"؛ وهو ما يشكك في إعجاز القرآن الذي يقوم في جزء منه على إنتاج الدلالة المتجددة التي تناسب الأزمان المتغيرة.
وهكذا فإن الأمر إنما يتعلق- وفقط- بالدفاع عن انفتاح الدلالة في مقابل السعي إلى إغلاقها وتثبيتها, وليس أبدا بما يُقال أنه السعي إلى الطعن في إعجاز القرآن عبر القول بظنية دلالته. إذ ليس من شك في أن إعجاز القرآن يكون أكثر رسوخا في حال الدلالة المفتوحة منه في حال الدلالة المغلقة الجامدة, وأعني من حيث يتيح له انفتاح الدلالة وديناميكيتها أن يكون قادراً على الاستجابة لاحتياجات الناس على مدى الأحقاب، وبما يدعم القول بإعجازه، على نحو فعلي.
وهنا يلزم التأكيد على أنه إذا كانت سهولة ترديد مفهوم قطعي الثبوت قطعي الدلالة قد أتاحت له تداولا واسعا نسبيا بين الجمهور, فإن الغريب حقا أن هذا القطعي الدلالة هو- بحسب تعريف الأصوليين له- مما يندر حصوله في القرآن. فإذا كان القطعي الدلالة هو "ما دل علي معنى متعين فهمه منه, ولا يحتمل تأويلا, ولا مجال لفهم معنى غيره منه, أو أنه علي قول آخر ما يفيد المعنى علي القطع مع عدم إمكان التأويل والاحتمال، فإن ذلك مما يندر وجوده في القرآن, وإلي حد أن السيوطي لم يجد إلا مثالا واحدا له, في قوله تعالي: "فمن لم يجد، فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم, تلك عشرة كاملة"[64]؛ وبما يعنيه ذلك من أنه لم يجد في القرآن ما ينطبق عليه معني القطع إلا في شطر آية هو عبارة- في الحقيقة- عن مسألة حسابية. وأما إذا جري تعريف القطعي الدلالة بأنه "كل نص دل علي فرض في الإرث مقدر أو حد في العقوبة مقرر أو نصاب محدد", فإن ثمة من فروض الإرث المقدرة تصريحا في القرآن, ما كان موضوعا لاختلاف الصحابة أنفسهم, وبما يعنيه ذلك من استحالة أن تكون محلاً لدلالة قاطعة. وكمثال فإنه يمكن الإشارة إلى ما أورده "ابن العربي"، في كتابه أحكام القرآن، بخصوص قوله تعالي: "فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك"[65]. فعلى الرغم من أنه فرض في الإرث مقدر؛ وبما يعنيه ذلك من وجوب أن يكون من قبيل القطعي الدلالة بحسب التعريف الآنف، فإن أبي بكر ابن العربي (وهو السني المتشدد) قد اعتبره "معضلة عظيمة, فإنه تعالي لو قال: فإن كن اثنتين فما فوقهما فلهن ثلثا ما ترك, لانقطع النزاع. فلما جاء القول هكذا مشكلا وبيَّن(القرآن) حكم (البنت) الواحدة بالنصف, وحكم ما زاد علي الاثنتين بالثلثين, وسكت عن حكم البنتين أشكل الحال، ولو كان الله تعالى مُبيناً حال البنتين بيانه لحال الواحدة وما فوق البنتين لكان ذلك قاطعاً، ولكنه ساق الأمر مساق الإشكال، لتتبين درجة العالمين، وترتفع منزلة المجتهدين"[66]. وهكذا فإن وجوب أن تكون دلالة هذه الآية "قاطعة"؛ باعتبار أنها "نصٌ يدل على فرض في الإرث مقدَّر"، لم يكن مقنعاً لابن العربي الذي مضى يؤكد- وبوضوح كامل- على أن البَيان فيها ليس قاطعاً، وأن القول فيها قد جاء مُشكِلاً (لأنه سكت عن بيان حكم البنتين). ولأن النص قد سكت، وجاء القول في الآية مُشكِلاً، فإن ابن العربي قد اعتبر ذلك من قبيل المناسبات التي ترتفع فيها منزلة المجتهدين، لأن الأمر يكون موقوفاً على اجتهادهم؛ وبما يعنيه ذلك من عدم قطعية الآية أو النص.

---

[64] - البقرة: 196.
[65] - النساء: 11.
[66] - أبو بكر ابن العربي: أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ج 1 (دار الكتب العلمية بيروت، ط 3، 2002 ص 436.

وحين يضاف إلي ذلك الاختلاف الحاصل في نفس الآية بخصوص قوله تعالي: فإن لم يكن له ولد وورثة أبواه فلأمه الثلث, والذي لم يكن قاطعا رغم أنه فرض مقدر, حيث أورد القرطبي أن (ابن عباس) قال في امرأة تركت زوجها وأبويها: للزوج النصف, وللأم ثلث جميع المال, وللأب ما بقي, وذلك في حين أورد عن(زيد بن ثابت) قوله: للزوج النصف, وللأم ثلث ما بقي (وليس ثلث جميع المال)[67]. والمهم أنه حين سأل ابن عباس زيدا: أتجد ما تقوله في كتاب الله, أم تقوله برأي ؟ فإن ما ردَّ به زيد من أنه يقوله برأيه***, لا يعني إلا أن دلالة الآية ليست قطعية أبدا, علي رغم أنه فرض مقدر.*** والحق أنه, وعلي فرض بيان القول ووضوحه, فإنه يبقى مع ذلك عدم جواز القول بقطعية الدلالة مطلقا. فإنه لو صح ذلك لما كان لعمر بن الخطاب أن يوقف دفع سهم المؤلفة قلوبهم مع بيان القرآن له صراحة؛ وإلى حد ما قال به البعض من أن "الآية مُحكمةٌ (يعني قاطعة) لا نعلم لها ناسخاً من كتاب ولا سنة***"[68]؛ وهو ما يعني أن أمر الدلالة لا يتوقف فقط علي بيان المقال, بل وكذا علي سياق الحال.***

من القول بقطعية الدين إلى تأسيس الاستبداد:

وإذ يبدو- والحال كذلك- أن مفهوم "القطعية"- الذي يستثمره دعاة الإسلام السياسي في تثبيت سلطتهم- لا يجد ما يدعمه في ما أنتجه السلف من ضروب الفهم المتعدد للقرآن؛ وبما يعنيه ذلك من غياب الأساس المعرفي للمفهوم، فإنه لا يبقى إلا أنه يستفيد مبرر حضوره مما يؤديه في المجال السياسي من إسكات الجمهور وإخضاعه.

وعلى العكس من هذا التصور القطعي للدين، فإن تصوره موضوعاً لتفكيرٍ مفتوح إنما يجعل منه أحد الساحات التي تنفتح أمام الفرد لتأكيد قدرته على التفكير الفاعلٍ المستقل.

وبحسب ذلك، فأنه فيما يتيح التصور القطعي للدين للسلطة أن تهيمن على المجال العام، وتتحكم فيه بالكليّة، فإن الأثر الذي يؤدي إليه التصور المفتوح للدين- في المقابل- لا يقف عند حد حرمانها من هذا الامتياز فحسب، بل ويؤول إلى جعلها موضوعاً للتحكّم والضبط من جانب الأفراد. ولعله يلزم الوعي، في هذا السياق، ***بجدلية العلاقة بين تصور الدين "حرفياً وقطعياً" من جهة، وبين الطبيعة الاستبدادية التسلطية للسلطة من جهة أخرى؛ وبمعنى أن العلاقة بينهما لا تمضي في اتجاهٍ واحد، بل إن الواحد منهما يحدد الآخر، ويتحدد به في الآن نفسه.***

عبد الرحمن الكواكبي نموذجاً:

وإذ يعني ذلك أن "قطعية الدين وحرفيته" إنما تؤسس للاستبداد، بذات القدر الذي يؤسس به- هو أيضاً- لها، فإن ذلك ما انشغل به، وأفاض في بيانه، رجل الإصلاح وداعيته الكبير عبد الرحمن الكواكبي. فقد مضى الرجل يفضح الطريقة التي يسطو من خلالها المستبد على الدين ويحيله إلى مطية لطغيانه واستبداده؛ سواء كان ذلك من خلال اتخاذه لنفسه "صفة قدسية يتشارك بها مع الله، أو تعطيه مقاماً ذي علاقة مع الله, أو يتخذ بطانة من أهل الدين المستبدين يعينونه على ظلم الناس باسم الله"[69]. وبالطبع فإن هذا الامتطاء للدين، من جانب المستبد، هو ما كان لابد أن يجعل منه مجرد زخارف ورسوم شكلية خارجية؛ وبحيث يتحول إلى ما يشبه الدواء المهدئ الذي تتعاطاه جماهير يائسة محبطة, لتتعزى به عما

---

[67] - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، ج 6 (مؤسسة الرسالة)، بيروت، ط 1، 2006، ص 95- 96.

[68] - ابن سلام: كتاب الأموال، تحقيق: محمد عمارة (دار الشروق)، القاهرة، ط 1، 1989، ص 719.

[69] - عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة 1993، ص 13.

تعانيه من الاستبداد والقهر, ويفقد دوره الجوهري في تنوير الإنسان وتحريره بالأساس؛ وبما يعنيه ذلك من التأكيد على دور المستبد في تفريغ الدين من مضمونه وتحويله إلى مجرد شكل فارغ. ولقد كان الكواكبي هو من كشف، وببراعة فائقة، عن الكيفية التي ينتج بها الاستبداد "التنطّع" في الدين؛ والذي هو الآية الكبرى على دخول الدين إلى دائرة الخواء والصورية. فقد مضى إلى إن "المستبدين قد سطوا على الدين واتخذوه وسيلة لتفريق الكلمة وتقسيم الأمة شيعاً، وجعلوه آلة لأهوائهم، فضيعوه وضيعوا أهله بالتفريع والتوسيع والتشديد والتشويش وإدخال ما ليس منه فيه كما فعل أصحاب الأديان السائرة، حتى جعلوه ديناً لا يقوى أحدٌ ممن يتوهم أن كل ما دونوه هو منه على القيام بواجباته وآدابه ومزايداته التي صارت تشتبه مراتبها على العام والخاص. وبذلك انفتح باب التلّوم على النفس واعتقاد التقصير المطلق، وأن لا نجاة ولا مخرج، ولا إمكان لمحاسبة النفس. وهذه الحال تصغّر النفس وتخفت الصوت وتمنع الجسارة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المنوط بها قيام الدين وقيام النظام والعدل. وهذا الإهمال للمراقبة والسيطرة والمؤاخذة والسؤال أوسع لأمراء الإسلام مجال الاستبداد وتجاوز الحدود. وبهذا وذاك ظهر حديث "هلك المتنطعون"؛ أي المتشددون في الدين"[70]. ***وهكذا يكشف رجل الإصلاح عن متانة العلاقة بين الاستبداد وبين اختزال الدين في قشوره الخارجية فقط؛ حيث يقوم المستبد بالسطو على الدين، فيبدد جوهره الحي من خلال "التفريع والتوسيع والتشديد والتشويش وإدخال ما ليس منه فيه، فينفتح "على الأمة باب التلُّوم على النفس واعتقاد التقصير المطلق"؛ وهي حالٌ "تصغِّر النفس وتخفت الصوت وتمنع الجسارة"؛ وبما يترتب على ذلك من "إهمال المراقبة والسيطرة والمؤاخذة والسؤال" الذي "أوسع لأمراء الإسلام مجال الاستبداد".***

ظاهرة الاستبداد في الحكم وعلاقة الحاكم بالمحكوم تحت مظلتها:

وبالطبع فإن ذلك يرتبط بحقيقة أنه إذا كانت الصورية والشكلانية تعني، على العموم, أن العلاقة بين الإنسان وغيره, هي علاقة ارتباط خارجي محض, ولا مجال فيها لأي أبعاد باطنية؛ وبما يعنيه ذلك من أن الطابع "الخارجي" للروابط هو أساس الشكلانية وأصلها؛ فإن هذا الطابع "الخارجي"- كخصيصة جوهرية للارتباط بين الظواهر والأشياء- إنما تجد ما يؤسسها في بنية الاستبداد ونظامه. إذ يعني الاستبداد أن العلاقة بين الحاكم والمحكوم تقوم, في جوهرها, على خضوع المحكوم وإذعانه لسلطة تفرض نفسها بالقهر والعسف؛ وبما يستتبع ذلك من أنها تقوم على محض الإكراه والقسر الخارجي, وليس الرضا أو الاقتناع الطوعي. وهكذا فإن أهم ما يترتب على الاستبداد أنه ينطوي على ترسيخ نمطٍ من العلاقة يقوم على محض الإكراه والزجر الخارجي, وليس القبول الطوعي الصادر عن تدبُّرٍ وروية عقلية. وغنيٌّ عن البيان أن هذا الضرب من الارتباط الخارجي لابد- تبعاً لذلك- أن يستحيل إلى خصيصة لازمة لكل أشكال العلاقات التي تقوم بين البشر، في ظل حكم الاستبداد؛ سواء تلك التي تقوم فيما بينهم أنفسهم، أو بينهم وبين أطرافٍ أخرى كالله والعالم وغيرها. فالدين يستحيل إلى محض طقس شكلي ينبني على علاقة خارجية محضة، لا تختلف عن تلك التي تقوم بين "السيد" و"العبد" بالمعنى الواقعي***؛ وعلى النحو الذي تنتفي معه أي ماهيةٍ روحية للدين.*** وبدورها، ***تتحول الأخلاق إلى مجرد ضروبٍ من الإلزام والقسر الخارجي التي لا يلبث المرء أن يتفلَّت مما***

---

[70] - المصدر السابق، ص 17- 18.

تفرضه عليه حين تغيب الرقابة التي يخشاها؛ وأعني من حيث تفتقر الأخلاق لما يؤسس لها في الباطن. ومن جهتها تصبح السياسة مجرد وثائق فارغة، وجملة ممارسات إجرائية شكلية تقوم عليها مؤسسات ومجالس صورية، بل وحتى العلم يتحول إلى محض تقنيات وعمليات أداتية سطحية يمارسها البعض على نحو يدنو بها من الممارسة السحرية؛ وعلى النحو الذي يفسر استمرار سيادة عقل التقليد والخرافة، وغياب العقلية العلمية الحقَّة.

وإذ الاستبداد يؤول، هكذا، إلى تبديد المحتوى الروحي والأخلاقي للدين, فإنه لن يكون غريباً أن يجد هذا الاستبداد في الدين الصوري الشكلي ما يدعمه ويطيل أمد بقائه؛ وأعني من حيث يكون مصدر عزاء، لا استنارة، للمحكومين***. وبالطبع فإن ذلك يعني أن التدّين الشكلي هو قرين الاستبداد في تفسير التأخر العربي***؛ وبما يؤكد على بؤس خطاب دعاة هذه الأيام الذي يرد التأخر إلى ابتعاد الناس عن الدين؛ وأعني من حيث لا يجاوز الدين، عندهم، حدود الأشكال والرسوم. ويبقى لزوم التأكيد على الأخطر، وهو أن الاستبداد يأبى إلا أن يترك بصمته على البنية الباطنية للدين؛ وأعني من حيث يفتح الباب أمام اتجاهات بعينها لاحتلاله من الداخل، وتقديم رؤاها على أنها، وحدها، هي التعبير المطابق له؛ وبحيث تجعل من الاختلاف معها، اختلافاً مع الدين ذاته؛ وبما يجعل منه- في النهاية- واجهة للاستبداد، وغطاءاً له.

وبالطبع فإنه يترتب على ذلك أنه كلما كان قصد الجماعة- أي جماعة- هو السعي إلى بناء القوة واحتيازها، فإنها تحرص على تبني تصور للدين هو الأكثر تقليدية وشكلانية؛ وهو ما تتكشف عنه، وعلى نحو زاعق، الممارسة الراهنة للسياسة بالدين فى مصر. فإن قراءة للخطاب الثاوي وراء تلك الممارسة ينجلي عن ضروب من الكسل والفقر المعرفي؛ الذي يبدو معه الأمر وكأنه لا ينطوي على أكثر من السعي إلى مجرد إجترار التجارب والأفكار؛ وعلى النحو الذي يصطخب به المشهد المصري الراهن.

نشأة الخصومة مع الآخر "السياسي" في فكر حسن البنا:

وحتى مع التجاوز عن هذا الإستطراد النظري، فإن السياسة تلعب- على نحو فعلي- دوراً حاكماً فى المشروع الإخواني منذ بدء تبلوره، مع الإمام المؤسس "حسن البنا"؛ الذي تنطق نصوصه- فى صراحة وحسم- بأن "المسلم لن يتم إسلامه إلا إذا كان سياسياً...وأن على كل جمعية إسلامية أن تضع فى رأس برنامجها الإهتمام بشئوون أمتها السياسية، وإلا كانت تحتاج هي نفسها إلى أن تفهم معنى الإسلام". ولسوف يترتب على ذلك أن يعتبر البنا كل من "يحصرون معنى الإسلام فى دائرة ضيقة تذهب بكل ما فيه من نواح قوية عملية،...فأفهموا المسلمين أن الإسلام شيئ والاجتماع شيئ آخر، وأن الإسلام شيئ والقانون شيئ غيره، وأن الإسلام شيئ ومسائل الإقتصاد لا تتصل به، وأن الإسلام شيئ والثقافة العامة سواه، وأن الإسلام شيئ يجب أن يكون بعيداً عن السياسة" هم بمثابة "خصوم للإسلام". ويقرر الرجل أنه "حين يتكلم عن السياسة، فإنما يريد السياسة المطلقة؛ وهى النظر في شؤون الأمة الداخلية والخارجية غير مقيدة بالحزبية بحال"؛ وبمعنى أنه يقصد "السياسة المجردة عن الحزبية". ورغم ما يبدو من رفض صريح للحزبية، فإن قارئ "البنا" يلمح إلتباس موقفه منها. فرغم ما يقطع به من "أن الإسلام-

وهو دين الوحدة فى كل شيئ، وهو دين سلامة الصدور، ونقاء القلوب، والإخاء الصحيح، والتعاون الصادق بين بني الإنسان جميعاً، فضلاً عن الأمة الواحدة والشعب الواحد- لا يقر نظام الحزبية ولا يرضاه ولا يوافق عليه"[71]، فإنه يبدو أحياناً وكأنه ينتقد "الحزبية المصرية"- على عهده- بالذات؛ حيث "إنعقد الإجماع على أن الأحزاب المصرية هي سيئة هذا الوطن الكبرى، وهي أساس الفساد الإجتماعي الذى نصطلي بناره الآن، وأنها ليست أحزاباً حقيقية بالمعنى الذى تُعرف به الأحزاب فى أى بلد من بلاد الدنيا، فهي ليست أكثر من سلسلة إنشقاقات أحدثتها خلافات شخصية بين نفرٍ من أبناء هذه الأمة إقتضت الظروف في يوم ما أن يتحدثوا بإسمها وأن يطالبوا بحقوقها القومية، كما إنعقد الإجماع على أن هذه الأحزاب لا برامج لها ولا مناهج، ولا خلاف بينها في شيئ أبداً إلا فى الشخصيات، وآية ذلك واضحة فيما تعلن من بيانات خارج الحكم، وفيما تطلع به من خطب العرش داخل الحكم، وبما أن الأحزاب هي التى تقدم الشيوخ والنواب، وهي التي تسيِّر دفة الحكم فى الحياة النيابية، فإن من البديهي ألا يستقيم أمر الحكم، وهذا حال من يسيِّرون دفته"[72]. ثم يواصل نقده لتلك الحزبية المصرية مُعتبراً إياها من قبيل "الحزبية الخاطئة التى تعني أننا فى مصر لم نفهم (الحزبية) على أن الخلاف فى الرآي لا يُفسد للود قضية، بل فهمناها عداوة وبغضاء تتعدى النظر فى المصالح العامة، إلى المقاطعة فى كل الشؤون عامة وخاصة، وإلى أن نرى الحق فى جانب خصومنا الحزبيين باطلاً، والباطل فى جانب أنصارنا الحزبيين حقاً، ونصدر من هذا الشعور فى كل تصرفاتنا وصلاتنا، ويستفحل هذا الداء ويستشري حتى فى أحرج المواقف، فلا نستطيع أن نوحد صفوفنا في أى موقف قومي مهما يكن يتوقف عليه إصلاح أمرنا ومستقبل بلادنا"[73]. ولعل ذلك يحيل إلى أن رفضه للحزبية يرتبط بما تخلف عنها فى الحالة المصرية التى يعرفها تحديداً، وخصوصاً مع إشارته إلى "أن الحكم النيابي فى أعرق مواطنه لم يقم على هذه الحزبية المسرفة، فليس فى إنجلترا إلا حزبان هما اللذان يتداولان فيها الأمر، وتكاد تكون حزبيتهما داخلية بحتة، وتجمعهما دائماً المسائل القومية المهمة، فلا ترى لهذه الحزبية أثراً (ضاراً) ألبتة، كما أن أمريكا ليس فيها إلا حزبان كذلك لا نسمع عنهما شيئاً إلا فى مواسم الإنتخابات، أما فيما عدا هذا فلا حزبية ولا أحزاب، والبلاد التى تطورت فى الحزبية وأسرفت فى تكوين الأحزاب ذاقت وبال أمرها فى الحرب والسلم على السواء، وفرنسا أوضح مثال على ذلك"[74].

الالتباس في الفكر السياسي لحسن البنا (مرونة الرؤية الحزبية مع الواقع) :

وهكذا فإن حديث البنا عن الحزبية "الخاطئة والمسرفة" التى عرفتها مصر لا ينفي عنه أنه كان على وعي بضربٍ آخر من الحزبية الإيجابية الآمنة التى عرفتها المواطن العريقة للحياة النيابية. ولعل البنا- تبعاً لذلك- قد أقام حكمه بأن الإسلام لا يقر الحزبية على خصوصية الحالة المصرية آنذاك؛ وبما يعنيه ذلك من أن حكمه الديني على الحزبية (بأنها ليست من الإسلام) تابع للحالة الواقعية التي عرفتها مصر؛ وعلى نحو يمكن معه القول أنه لو كانت الحالة الحزبية القائمة فى مصر مغايرة للحالة التى عاينها البنا عليها، لكان يمكن أن يكون حكمه الديني عليها مغايراً للحكم الذى أصدره بعدم إقرار الإسلام

---

[71] - حسن البنا: الرسائل، ج2، ص 12
[72] - المصدر السابق، ص 134-135
[73] - المصدر السابق، ص 139
[74] - المصدر السابق، ص 134

لها. ***إن ذلك يعني أن الحكم الديني يتأرجح مع الحالة الواقعية؛ وبمعنى أن الوضع الواقعي هو الذي يحدد التقييم الديني، وليس العكس.*** وهكذا فإن ما كان خروجاً على الإسلام فى حال، يصبح جزءاً منه فى حال آخر. ورغم أن الجماعة سوف تعتمد فى قبولها للحزبية فى الحال الراهن على ما جرى من التغيير في الشرط السياسي المصري بعد سقوط نظام مبارك، فإنه يبقى أن كون الشرط "الواقعي|السياسي" هو المُحدد للحكم الديني لا يعني إلا أن يتم توظيف هذا الديني لحساب السياسي|الواقعي؛ حيث الحكم الديني يدور مع الوضع السياسي؛ سلباً وإيجاباً.

ولأنه قد يُقال إن تغييراً قد طال مضمون ظاهرة الحزبية على النحو الذي اقتضى تغييراً في الحكم عليها؛ على النحو الذي تحول معه من السلب إلى الإيجاب، فإنه يبقى أن تصور مضمون الظاهرة- وخصوصاً الظاهرة الإنسانية بالذات- على النحو الذى يبرر حكماً عليها بعينه يبقى أمراً خاضعاً لتوجيه فاعله. فإن ثمة لا محالة من امتلك تصوراً للحزبية المصرية يغاير تصور البنا لها، وكان حكمه عليها مختلفاً عن حكم البنا بالتالي. وبالطبع فإن توجيه تصور الظاهرة على نحو يبرر حكماً بعينه عليها، إنما يرتبط بالكسب الذى يتوقع الفاعل الحصول عليه من وراء هذا الحكم بعينه عليها. وهكذا يكون الكسب المتوقع هو المحدد- فى الحقيقة- لتصور الظاهرة (كالحزبية مثلاً) وماهية الحكم عليها. وغنيٌّ عن البيان أن حجم الكسب المتوقع للفاعل السياسي يكون أكبر، كلما كان الحكم علي الظاهرة- موضوع الجدل- قائماً على أساس ديني.

ولعل هذا هو ما يقف وراء تلويح البنا بأصل ديني لإنكار الحزبية. فرغم ما يبدو من أنه كان يمكن له أن يقدم تقييمه أو حتى إدانته للنموذج الحزبي المصري عبر مقارنته بالشكل الأرقى للحزبية الذي عرفته فى مواطنها الأرقى (إنجلترا وأمريكا حسب إشارته)، ومن دون أن يكون للدين مدخل فى الأمر، فإنه قد استدعى الدين ليلعب دوراً فى المسألة. ويرتبط هذا الاستدعاء- بالطبع- بما يوفره الدين، عند استخدامه كسلاح إدانة، من قوة لا يمكن أن يوفرها غيره. ولعل ذلك يقطع بحقيقة أن القصد الرئيس من استدعاء الدين فى الجدل حول ظاهرة سياسية هو احتياز القوة التي لا يكون ممكناً منازعتها أبداً. فإن إدانة الحزبية كتشرذم وتفرُّق، وعلى نحو جعل منها نقيضاً للإسلام فى منظور البنا، ليس أكثر من استعادة لما قام به أسلافه من اعتبار الاختلافات المبكرة بين المسلمين الأوائل؛ والتى عبرت عنها فرقهم، انحرافات عن صحيح الدين سوف تؤدي بأصحابه إلى الهلكة. فهذه الفرق هي- على قول البغدادي- تعبير عن "الأهواء المنكوسة والآراء المعكوسة"[75]، وليست انعكاساً لانقسامات اجتماعية حادة شهدها المجتمع آنذاك؛ ومن هنا أنها لا تكون مادة للدرس والفهم، بقدر ما تكون موضوعاً للمساءلة والحكم***. وهكذا فبمثل ما كانت الفرق الأولى موضوعاً لحكم إدانة بوصفها انحرافاً عن صحيح الدين، فإن الأحزاب هي- عند البنا- موضوعٌ لذات الحكم بالإدانة بوصفها تمثل نقيضاً للإسلام.*** ولعل ذلك يحيل إلى أن من يسعى إلى قراءة أي ظاهرة بالدين، إنما يستهدف أن يجعلها موضوعاً لحكم، وليس مادة للدرس والفهم؛ وهو نفس ما ينطبق- بالطبع- على

75

- البغدادي: الفَرق بين الفِرق (دار الآفاق الحديثة) بيروت، ط1، 1973، ص 3.

ممارسة السياسة بالدين[76]. وبالطبع فإن الدور الذي يلعبه الدين فى الحالين يكون دوراً إقصائياً وطارداً.

عن سيد قطب ونظرته للمجتمع:

وعلى أى الأحوال، فإنه يبقى أن التباس موقف البنا من الحزبية سوف ينجلي وتتفكك عناصره مع ثورة يوليو 1952 التى إذا كان رفض قادتها للحزبية قد ارتبط بما قدروه من بؤس الأحزاب وعجزها وفسادها[77]، فإن "سيد قطب"- الذي هو صاحب التأسيس الثاني للجماعة في عصر الجمهورية ما بعد الملكية- قد أقام رفضه للحزبية على الأساس العقائدي وحده. فهو يؤسس هذا الرفض على أن "الإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات....مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي... والمجتمع الإسلامي؛ هو وحده المجتمع الذي يُهيمن عليه إله واحد، ويخرج فيه الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده"؛ الأمر الذي يرتب عليه قطب أن تكون الحاكمية لله وحده. وقد اتسع قطب بمدلول مفهومه المركزي عن الحاكمية إلى الحد الذى بدا معه أنه لا شيئ يفلت من سطوته. فالمفهوم عنده "لا ينحصر فى تلقي الشرائع القانونية من الله وحده، والتحاكم إليها وحدها، والحكم بها دون سواها. إن مدلول الشريعة فى الإسلام لا ينحصر فى التشريعات القانونية، ولا حتى فى أصول الحكم ونظامه وأوضاعه. إن هذا المدلول الضيق لا يمثل مدلول "الشريعة" والتصور الإسلامي. إن شريعة الله تعنى كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية.. وهذا يتمثل فى أصول الإعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول

---

[76] - ولعل مثالاً أخيراً على ذلك يجليه الموقف الإخواني (والإسلاموي على العموم) من رئيس الوزراء التركي السيد أردوجان أثناء زيارته الأخيرة للقاهرة؛ والذي إحتشد الآلاف فى مطار القاهرة يهتفون بإسمه كأحد الأبطال العائدين من بطون التاريخ الزاهر لإخراج المسلمين من مأزقهم الراهن. ولقد بلغ الأمر حد دعوتهم الرجل أن يقبل مبايعتهم له خليفة للمسلمين. والحق أنه كان يُراد من الرجل أن يكون سلاحاً يحسم به الإخوان (والإسلامويون على العموم) معركتهم ضد من يعتبرونهم خصومهم من الليبراليين والعلمانيين. وحين لم يكتف الرجل بأن يرفض توظيفه على النحو، بل وطرح تصوراً للعلمانية يكشف عن زيف ما تروج له البروباجندا الإسلاموية حول هذا المفهوم، فإن الإسلامويين قد أصدروا عليه حكماً بالهرطقة السياسية والتدخل غير اللائق فى الشأن الداخلي المصري، وإتهموه بالسعي إلى الهيمنة. والحق أنهم قد أرادوا له أن يتدخل فى الشأن المصري لحسابهم، وحين تحدث عن قناعاته التى هي نتاج التطور الخاص للنموذج التركي، فإنهم قد إعتبروا سلوكه تدخلاً غير لائق. وهكذا فإن الرجل وتجربته الباهرة لم يكونا موضوعاً للفهم، بقدر ما كانا موضوعاً للتوظيف والحكم. ولسوء الحظ، فإن الآخرين من الذين هللوا لحديث الرجل عن العلمانية لا يدركون أن التجربة التى يعبر عنها الرجل لا تقبل الإستنساخ خارج شروطها. ومن هنا أن حديثهم عن إمكان إستنساخها فى السياق المصري يكاد يحيل إلى الحالة نفسها؛ أعني حالة "الحكم"، وليس "الفهم". والحق أن كافة أطراف النخبة المصرية تبدو فى حاجة إلى مسيس الحاجة للإنشغال بإنتاج المعرفة والفهم، بدلاً من إستغراقها فى منطق إصدار الأحكام.

وضمن هذا السياق نفسه، فإنه يلزم التنويه بأن إستخدام الدين لحسم الخصومة قد تجاوز المجال العام إلى المجال الشخصي. ولعل ذلك ما تؤكده تداعيات وقائع المشادة التى جرت أخيراً بين نجلي رئيس حزب العدالة والحرية (التابع لجماعة الأخوان) وبين أحد ضباط شرطة المرور فى مدينة الزقازيق المصرية، إثر طلبه منهما ضرورة مغادرة المكان الذى كانا يقفان فيه بسيارتهما لمخالفتهما قواعد المرور. فقد أصدر الحزب بياناً أورد فيه- على عكس ما يقول به كافة شهود الواقعة- "أن بعض المناقشات والتلاسنات الحادة حدثت بين الضابط ونجلي الدكتور (محمد مرسي (رئيس الحزب)، إلى أن قام الضابط بسب وقذف نجلي الدكتور، وسب آبائهم، وهذا إلى جانب سب الدين مرات عديدة". وهكذا يجري إستدعاء الدين لحسم الخصومة لصالح نجلي الدكتور فى مواجهة الضابط المستهتر الذى أضاف إلى سب الأبناء والآباء سبه للدين. والحق أن إرداف سب الآباء والآبناء بسب الدين يكاد يخايل بترادفهما؛ وعلى النحو الذى يجعل سب الآباء مساوياً لسب الدين...ولم لا...أليسوا هم رموزه والناطقين بإسمه.

[77] - وضمن هذا السياق، فإنه يمكن القول أن ما إستقر عليه ثوار يوليو من ممارسة السياسة من خلال إطار تنظيمي واحد تأتلف داخله كل قوى الشعب، يكاد أن يكون تطبيقاً لإلحاح البنا على ضرورة "أن نتحول سريعاً إلى الوحدة بعد أن أهلكت الحزبية فى مصر الحرث والنسل". وبالرغم من الوعي بإختلاف المضمون الإيديولوجي لتلك الوحدة عند ثوار يوليو عنه عند البنا (الأمر الذى يتجلى فى التباين بين مفهوم "الأمة" بحمولته الدينية، ومفهوم "الشعب" بحمولته السياسية)، فإنه يبقى أن ثوار يوليو كانوا على نحو ما يعيدون إنتاج خطاب الإخوان. والحق أن صرف النظر عن تباين المضمون الإيديولوجي للخطابين الناصري والإخواني، يفتح الباب أمام ملاحظة حقيقة أن تباينات الإيديولوجيا لا تقدر على كسر الوحدة البنيوية للخطابات، بل وتعجز عن إخفاء تماثل آليات إشتغالها أيضاً.

السلوك، وأصول المعرفة أيضاً. يتمثل فى الإعتقاد والتصور (تصور حقيقة الألوهية والكون والإنسان والحياة)، ويتمثل فى الأوضاع السياسية والإجتماعية والإقتصادية، والأصول التى تقوم عليها، لتتمثل فيها العبودية الكاملة لله وحده.... ويتمثل فى قواعد الأخلاق والسلوك، فى القيم والموازين التى تسود المجتمع، ويقوم بها الأشخاص والأشياء والأحداث فى الحياة الإجتماعية.... ففي هذا كله لابد من التلقي عن الله"[78]. وإذا كان لابد تبعاً لذلك- "أن ينشأ تجمع عضوي حركي آخر غير التجمع الجاهلي، منفصل ومستقل عن التجمع العضوي الحركي الجاهلي الذى يستهدف الإسلام إلغاءه، وأن يكون محور التجمع الجديد هو القيادة الجديدة المتمثلة فى رسول الله- صلى الله عليه وسلم- ومن بعده في كل قيادة إسلامية تستهدف رد الناس إلى ألوهية الله وحده وربوبيته وقوامته وحاكميته وسلطانه وشريعته"[79]. وبالطبع فإنه لا مجال فى هذا التجمع العضوي الحركي (المناقض للتجمع الجاهلي) للأحزاب والحزبية؛ التى هي من بقايا التجمع العضوي الجاهلي. فإنه إذا كانت الأحزاب تقوم على رعاية المصالح الدنيوية لأفراد المجتمع بصرف النظر عن تباين إنتماءاتهم الدينية، فإن "التجمع الإسلامي يقوم على آصرة العقيدة وحدها، دون أواصر الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح الأرضية (الدنيوية)"[80].

والمهم أنه يبقى مُلفتاً ذلك التجاوب المدهش بين الموقف من الحزبية فى الخطاب القطبي وبين الشكل الذي كان يعمل به النظام السياسي الناصري الذى تبلور خطاب قطب داخله؛ وعلى النحو الذي يبدو معه وكأن الواحد منهما يكاد يعكس طبيعة الآخر، وذلك بالرغم من تناقضهما الإيديولوجي الصارخ. فكلاً من الإيديولوجيا القوموية|الناصرية (ذات القناع الإشتراكي)، ونقيضتها الإسلاموية|القطبية سوف يحتويهما الخطاب ويقوم بتسكينهما داخل جوفه الواسع. وإذ يشتغل هذا الخطاب بآلية "التنظيم الواحد"، فإنه كان على الفرقاء- بصرف النظر عن إيديولوجياتهم المتناحرة- أن يشتغلوا بذات الآلية[81].
والحق أن تغيير الخطاب لاحقاً لآلية اشتغاله السياسي على نحو تعددي (ولو شكلاني) هو ما سيدفع جماعة الإخوان لقبول الاشتغال من خلال الحزبية[82]. وفى كل الأحوال فإنه يبقى أن نوعية اشتغال الديني (رفضاً للحزبية أو قبولاً لها) يدور مع شكل الاشتغال السياسي الواقعي السائد فى لحظة بعينها، دوران المعلول مع علته. لكنه يلزم التأكيد، فى الآن نفسه، على أن هذا الديني الذي يتحدد بالسياسي يكون مطلوباً منه أن يعود أدراجه ليحدد المجال السياسي ويتحكم فيه. وهكذا فإن القصد من استدعاء الدين إلى المجال السياسي يكون، فى النهاية، هو الاستحواذ على هذا المجال والتحكّم فيه بالكلية. ويبقى السؤال: ولكن كيف يتم هذا الاستدعاء للدين؟

الدين والسياسة والتأويل:

تكاد أن تكون فكرة "شمول الإسلام" هي الفكرة الحاكمة لسيرورة استدعاء الدين إلى المجال السياسي؛ وأعنى من حيث أن الأفكار الأخرى، التي استخدمها الإخوان لتحقيق هذا الاستدعاء، مثل مفهوم "الحاكمية" (مع سيد قطب)، ومفهوم "المرجعية

---

[78] - سيد قطب: معالم فى الطريق (دار الشروق) القاهرة، ط15، 1992، ص 116، 135-136.
[79] - المصدر السابق، ص 56.
[80] - المصدر السابق، ص 58.
[81] - وضمن سياق الإشتغال بنفس الآلية، فإن مفهوم "الطليعة المؤمنة" الذى يمثل آلية الإشتغال الرئيسة فى الخطاب القطبي، يكاد يمثل إستعادة لمفهوم "التنظيم الطليعي" الذى كان آداة الإشتغال فى الخطاب الناصري.
[82] - وهنا يلزم التنويه بأن هذا التغيير لآلية الإشتغال السياسي للخطاب من اللاحزبية إلى الحزبية لا يرتبط بتغيير طال بنيته ونظامه العميق، بقدر ما يتعلق بسعيه إلى التكيُّف مع شروط مُستجدة.

الدينية للدولة" (مع حزب الحرية والعدالة الناشئ حديثاً)، تكاد أن تكون محض تفريعات على فكرة "شمول الإسلام" المتحكمة في بناء خطاب الإسلام السياسي. وهكذا تكون فكرة "شمول الإسلام" قد احتلت موقعاً بالغ المركزية، لا فى تفكير "الشيخ البنا" فحسب، بل وفى تفكير السلالة التي لا تزال تقوم على مشروعه للآن. وبحسب ما مضى أحد دارسي البنا، فإن فكرة الشمول تعني "أن الإسلام يشمل الحياة كلها بتوجيهه وتشريعه: رأسياً منذ يُولد الإنسان حتى يتوفاه الله. بل من قبل أن يُولد وبعد أن يموت؛ حيث هناك أحكام شرعية تتعلق بالجنين وأحكام تتعلق بالإنسان بعد موته. وأفقياً حيث يوجه الإسلام المسلم فى حياته الفردية والأسرية والإجتماعية والسياسية من أدب الإستنجاء إلى إمامة الحكم وعلاقات السلم والحرب"[83]. وإذا كان شيئاً عند "قطب" لا يفلت من مجال "الحاكمية" التى تطوي كل شيئ فى جوفها، فإن فكرة الشمول عند ورثتهم (من مؤسسي حزب الحرية والعدالة) قد راحت تنبني على أن "الحياة وحدة واحدة لا تتجزأ، يؤثر كل جانب فيها فى الجوانب الأخرى، ويتأثر بها؛ فالسياسة والإقتصاد والإجتماع والثقافة والإعلام والتعليم وغيرها، يؤثر كلٌ منها فى الآخر ويتأثر به، ولا يمكن مباشرة أي منها فى جزيرة معزولة عن الأخريات، كما أنها جميعاً تتأثر بالرؤية والتصور والمبادئ والمرجعية التى يؤمن بها الشخص أو الحزب الذي يمارس النشاط، ولذلك كان لكل حزب رؤيته ومرجعيته الخاصة، وهذا حق مطلق له يستند إلى حقه فى الحرية والإعتقاد والرأي والتعبير، ومن ثم فإن حزب الحرية والعدالة يتخذ من الشريعة الإسلامية التى يؤمن بها غالبية الشعب المصري مرجعيته ودليله"[84]. وهكذا يعلن الحزب عن اتخاذه من الشريعة الإسلامية "مرجعية" شاملة توجه كل جوانب "الحياة التي هي وحدة واحدة لا تتجزأ". وبالطبع فإن ذلك يعني أن فكرة "شمول الإسلام" تظل هي الفكرة الأكثر مركزية، منذ لحظة التأسيس الأولى وحتى الآن.

والحق أن نقاشاً جديًّاً للمشروع السياسي الإسلامي يستلزم قراءة عميقة لهذه الفكرة عن "شمول الإسلام"، وكذا لما تفرَّع عنها من مفاهيم (كالحاكمية والمرجعية)؛ وذلك على نحو يستهدف تفكيك بنيتها المنطقية من جهة، وإكتناه معناها ودلالتها داخل المجال المعرفي الإسلامي من جهة أخرى.

ولعله يمكن الإنطلاق من أن فكرة شمول الإسلام قد تبلورت ضمن سياق سجالي؛ وأعني فى مواجهة خصوم جعلوا "الشريعة الإسلامية شريعة روحية لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ فى أمور الدنيا" بحسب القول المنسوب إلى صاحب "الإسلام وأصول الحكم"[85]. وإذا كان من الضروري تعيين الخصم الذي تتبلور الفكرة فى سياق السجال معه- وذلك مع صرف النظر عما إذا كان حضوره فعلياً أو افتراضياً- فإن ما تجدر ملاحظته هو أن الخصوم، فى اللحظة الإخوانية (مع البنا وقطب)، قد اختلفوا عن أولئك الذين ساجلهم الأستاذ الإمام "محمد عبده" قبلاً. كان "عبده" يساجل خصوماً أوروبيين يرون فى الإسلام انحطاطاً وجموداً وقدريّة، فراح ينتج "حداثتهم" من تاريخ الإسلام نفسه[86]، وأما "البنا

---

[83] - يوسف القرضاوي: التربية السياسية عند الإمام حسن البنا (مكتبة وهبة) القاهرة 2007، ص 43.

[84] - أنظر: برنامج حزب الحرية والعدالة (نسخة إليكترونية على الشبكة المعلوماتية)، ص 4-5.

[85] - علي عبدالرازق: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة (المؤسسة العربية للدراسات والنشر) بيروت، ط1، 1972، ص 73.

[86] - في سجاله مع الفرنسي مسيو هانوتو، يقول عبده: "إن أول شرارة ألهبت نفوس الغربيين فطارت بها إلى المدنية الحاضرة كانت من تلك الشعلة الموقدة التي كان يسطع ضوؤها على ما جاورها، وعمل رجال الدين المسيحي على إطفائها مدة قرون فما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً". أنظر: الشيخ محمد عبده:

وقطب" فقد كانا يساجلان "قوماً تعوَّدوا أن يسمعوا دائماً نغمة التفريق بين الإسلام والسياسة... (من) الباحثين العصريين المهزومين"؛ بتعبير قطب. ومن هنا أنهما قد انشغلا بالتأكيد على شمول الإسلام للسياسة، بكل أشكالها وصورها. ولأنهما كانا يردان "نغمة التفريق بين الإسلام والسياسة" التى تعوَّد المصريون عليها إلى تبعيتهم للأوروبيين، فإن الخصم الأوروبي يظل حاضراً عند قطبي الإخوان الكبيرين، وإن على نحو غير مباشر[87]. ولكن ما يُلفت النظر حقاً، أن "قطب" يستحضر الخصم الأوروبي كصاحب تصورٍ للدين يغاير تصوره، وليس كصاحب تجربة سياسية تاريخية، لا يمكن فهم موقفه- حتى من الدين نفسه- خارج تحديداتها. ومن هنا ما صار إليه "قطب" من أنه "قد غشى على أفكار الباحثين المصريين- المهزومين- ذلك التصور الغربي لطبيعة الدين، وأنه مجرد "عقيدة" فى الضمير، لا شأن لها بالأنظمة الواقعية للحياة...ولكن الأمر ليس كذلك فى الإسلام، فالإسلام منهج الله للحياة البشرية، وهو منهج يقوم على إفراد الله وحده بالألوهية- متمثلة فى الحاكمية- وينظم الحياة الواقعية بكل تفصيلاتها اليومية"[88]. ولعله يجدر الانتباه إلى أنه إذا كان "قطب" قد نسب اعتبار الدين "مجرد عقيدة فى الضمير" إلى ما اعتبره "التصور الغربي للدين"، فإنه لم ينسب اعتبار "الإسلام منهج الله للحياة البشرية" إلى تصوره- ولو كشرقي- له؛ ***وبما يعنيه ذلك من أنه لا يميز بين الإسلام وبين تصوره له، بل يماهي بينهما. وإذن فإنه يلغي تماماً المسافة بين تأويله للإسلام، وبين الإسلام ذاته (كحقيقة كليّة تتسع لتأويله ولغيره من التأويلات).***

وإذا جاز أن الإنتاج التأويلي للإسلام هو الذي يقف وراء إنتاجه للحداثة (مع الأستاذ الإمام)، ثم إنتاجه لنقيضها مع قطبي الإخوان (البنا وقطب)؛ فإن ذلك يؤشر على أن فكرة شمول الإسلام (وكذا فكرة الحاكمية التى تفرَّعت عنها لاحقاً) هي فكرة تأويلية على نحو كامل. فإذ إستقر مع "هيجل"، من جهة، أن القول بأن "الوجود هو كل شيئ" هو تجريد خالص، أو لاشيئ بالمرة، وأن كل عملية تعيين داخله هى التى تهبه حقيقته، فتخرج به من دائرة التجريد والخواء إلى الوجود والامتلاء، فإن فكرة "شمول الإسلام" التى تساوي القول بأن "الإسلام هو كل شيئ" ينتهي، بالمثل، إلى أن الإسلام هو تجريد خالص، وأن كل كل عملية تعيين داخله هي التى تهبه معناه وحقيقته المتعينة. وغنيٌّ عن البيان أن هذا التعيين الذي يجعل هذا الشيئ أو ذاك (كطريقة في الحكم أو الإدارة أو التنظيم) من الإسلام، هو فعلٌ من أفعال الوعي. وحين يتعلق الأمر بوعي هو الذي يقوم بجعل هذا الشيئ أو ذاك من الإسلام، فإن ذلك يعني أن فكرة شمول الإسلام لكل شيئ تفترض حضور التأويل، بل وحتى تقتضيه. فمن دون هذا التأويل- الذى هو حقيقة فعل التعيين الذى يقوم به الوعي داخل ذلك التجريد الخالص الذى يشمل كل شيئ- لا يمكن للإسلام أن يوجد في صورة فعلية محددة. وهكذا فإن القول، مثلاً، بأن حكومة الفرد غير المقيدة هي من الإسلام، تماماً كما أن حكومة الشورى المقيدة هي من الإسلام أيضاً، لا يكون إلا من قبيل التعيين، أو التأويل، الذي يقوم به فعل الوعي في لحظة بعينها.

وإذا كان يبدو، هكذا، إن فكرة شمول الإسلام تفترض أن كل ما تجري نسبته إليه إنما يكون بالتأويل، فإن مؤدلجي الإسلام لا يوافقون على اعتبار تلفيقاتهم السياسية التي

الإسلام بين العلم والمدنية (دار الهلال) القاهرة، 1983، ص 68.

[87] - ولكن السئوال يظل حارقاً: لماذا كان الإسلام ساحة لإنتاج الحداثة مع الأستاذ الإمام "محمد عبده"؟، ولماذا أصبح ساحة لإنتاج نقيضها عند قطبي الإخوان الكبيرين؟. ولعله لا سبيل إلى إجابة على هذا السئوال خارج حقيقة أن الإسلام يكون موضوعاً للإنتاج التأويلي عندهم جميعاً.

[88] - سيد قطب: معالم فى الطريق (سبق ذكره) ص 90.

يلحون على نسبتها إليه هي محض تأويلاتٍ وتصوراتٍ تختص بهم، بل يصرون على النظر إليها على أنها هي الإسلام ذاته[89]. وبالطبع فإنه يلزم التأكيد على أنه لا حقيقة لهذه التلفيقات خارج حدود وعيهم الخاص. ***والحق أن كل ما يفعلونه هو أنهم ينزعون عن تلك التلفيقات طبيعتها التأويلية التي ترتبط معها بحدود التاريخ الذي يؤطرها، ليضفون عليها قداسة المتعالي الذي يتعدى أي تحديد.***

ومن جهة أخرى، فإن البناء المنطقي لفكرة "شمول الإسلام" يقوم على أن كل تطور لاحق إنما يتخارج من أصل سابق. وليس الأمر كذلك فى الحقيقة؛ إذ الحق أنه لولا ظهور اللاحق، لما كان السابق قد اتخذ وضعيته كأصل له؛ وبما يعنيه ذلك من أن السابق لا يكون أصلاً لما يكون لاحقاً عليه إلا بتأويل متأخر. وبعبارة أخرى، فإنه لولا الوجود المتحقق لهذا اللاحق (أولاً)، لما كان يمكن القول بإشتمال السابق عليه (ثانياً). وإذن فحصول اللاحق وتحققه يكون هو الفعل الذي يقع "أولاً"، وأما إضافة هذا اللاحق إلى ما يكون سابقاً عليه في الوقوع، فإنها تكون مجرد فعلاً "ثانياً". وهكذا فإن شمول السابق على اللاحق إنما يكون بالإضافة والإلحاق، وليس بالإحداث والإنشاء.

رشيد رضا والتأثير الأوروبي في الفعل السياسي الإسلامي الحديث:

ولعل ذلك يتجلى صريحاً في ما مضى إليه "رشيد رضا" من أنه "لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم (الدستوري الحديث) أصلٌ من أصول ديننا، (وبمعنى أننا) قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على سيرة الغربيين. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس، لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام، ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين فى الأستانة وفى مصر ومراكش؛ وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الإستبدادية ويعد من أكبر معاونيها، ولما كان أكثر طلاب حكم الشورى المقيِّد هم الذين عرفوا أوروبا والأوروبيين...ألم تر إلى بلاد مراكش، الجاهلة بحال الأوروبيين، كيف تتخبط فى ظلمات إستبدادها، ولا تسمع من أحد كلمات "شورى" مع أن أهلها من أكثر الناس تلاوة لسورة الشورى، ولغيرها من السور التى شُرع فيها الأمر بالمشاورة وفُوِّض حكم السياسة إلى جماعة أولي الأمر والرأي....(وإذن) فلولا إختلاطنا بالأوروبيين، لما تنبهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم"[90]. وهكذا فإنه لولا "ما حققه الأوروبيون" فى مجالات الحكم

---

[89] - ينتمي مفهوم الشيئ في ذاته إلى حقبةٍ ساد فيها التفكير بمفهوم "الجوهر"؛ الذي جرى تصوره على النحو الذي كان فيه أشبه ما يكون بالحامل الذي تطرأ عليه التحولات الخاصة بظاهرة ما. وقد جعلت العقلانية العلمية الحديثة من هذا المفهوم جزءاً من مخلفات الماضي؛ حيث لم يعد هناك إلا التحولات التي ليس وراءها جوهر يحملها. ومن جهة أخرى، فإنه إذا كان لا وجود لشيئٍ في ذاته إلا أن يكون معزولاً ومستقلاً عن الوعي على نحو كامل؛ فإن ذلك مما لا يمكن تصوره بخصوص الإسلام الذي يستحيل الحديث عن حضورٍ له خارج الوعي والتجربة التاريخية للبشر.

[90] - محمد رشيد رضا: المنار، 11 يونيو 1906، مجلد 10، ج4، ص 279-284. ولسوف يتصادم ذلك الذي يقرره الأستاذ رضا من مركزية أوروبا في الحداثة السياسية التي عرفتها ديار الإسلام في العصر الحديث، مع ما سيندفع الورثة- الذين سيتناسلون- وللغرابة- من قلب أطروحاته- إلي تقريره، من اكتفاء الإسلام وسبقه لكل ما قدمته أوروبا في مجال الحكم والإدارة. ولقد كان من بين هؤلاء أهم منظّري الفكر السياسي لجماعة الإخوان المسلمين عند منتصف القرن العشرين؛ والذي راح يرجو "أن يعلم المسلمون بعد الاطلاع على هذا الكتاب أن أسلوب الإسلام في الحكم والإدارة هو خير ما عرفه العالم، وأن كل نظريات الشورى (الديمقراطية) الوضعية ليست شيئاً يُذكر بجانب نظرية الإسلام". أنظر: عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية (دار الفكر العربي) القاهرة، 1951، ص 6. ولعل الخطاب ينكشف، على هذا النحو، عن التحول من "الوعي" (مع رضا) إلى "الرطانة" (مع عودة). ولسوء الحظ، فإن هذه الرطانة تظل هي السمة الغالبة على خطاب الإسلام السياسي بجميع تنوعاته للآن.

السياسي وغيره، لما كان للمسلم- بتعبير الأستاذ رضا- أن "يفكر أن هذا من الإسلام" أصلاً. وليس من شكٍ في أن فعل التفكير الذى ينسبه "رضا" إلى المسلم- في هذا السياق- ليس تفكير إبتكار وإبداع، بل تفكير استتباع وإلحاق، على طريقة الفقهاء. ولسوء الحظ، فإنه يبدو أن "فعل التحقيق والإبداع" هو- وعلى الدوام- للأوروبيين فقط، فيما لا يعرف المسلمون إلا "فعل الاستتباع والإلحاق". وبالطبع فإنه لو كان للمسلمين أن يمارسوا "فعل التحقيق والإبداع"، لكان لهم أن يجادلوا بأن إسلامهم "السابق" هو أصل إبداعهم "اللاحق". وأما أن يتركوا للأوروبيين فعل "الإبداع" ويكتفي المسلمون بفعل "الإلحاق"، فإنه ليس لهم أن يضيفوا إبداع غيرهم "اللاحق" إلى أصلهم "السابق"؛ أو أن هذه الإضافة إنما تكون من قبيل قراءة اللاحق فى السابق؛ وهي القراءة التي تظل تأويلية أبداً. وأبداً فإن الأمر لا يتعلق بالسعي إلى دحض فكرة "شمول الإسلام"، بقدر ما يتعلق بالإلحاح على ما يهيمن على بنائها من حضور تأويلي كاسح. ويظل جوهر المشكلة قائماً فى أن المسلم عندما "يفكر في أن هذا (الشيئ أو غيره) من الإسلام" لا يعي أنه إنما يكون منه (أي الإسلام) بما يقوم به- هو نفسه- من فعلي الإضافة والتأويل، وليس من الإسلام بما هو فى ذاته.

والحق أن الأمر يمكن أن يتجاوز ذلك إلى أن يكون القول بشمول الإسلام إبراءً لجرح يشقى به الوعي المسلم، بأكثر مما هو تعبير عن حقيقة. فإذ لم يكن هذا الوعي هو الذى أنتج التطوير اللاحق، ولم يكن قادراً- فى الآن نفسه- على العيش بعيداً عن التأثير الطاغي لهذه التطورات المتلاحقة، فإن الخلاص من هذا المأزق قد تبدى له فى القول بشمول الإسلام لكل تطوير لاحق. لكنه يتناسى أن هذا الشمول لا يكون ممكناً حقاً إلا إذا كان هذا التطوير اللاحق من إنتاج من ينتمون إلى الإسلام فعلاً. وأما دون ذلك فإن القول بشمول الإسلام- لهذا التطوير اللاحق- لن يتجاوز كونه محض إدعاء. بل إن هذا الشمول سيكون- بصرف النظر عن حقيقته- مجرد حيلة يسعى بها الوعي إلى الإفلات من مأزق انقسامه وشقائه. وبالطبع فإن ذلك يعني أن القول بالشمول هو خلاص نفسي، بأكثر مما هو قولٌ معرفي.

شمول الإسلام: الانتقال من دائرة المباح إلى دائرة الإلزام:

وإذا كان البناء الفلسفي والمنطقي لفكرة "شمول الإسلام"- التى هي أحد أكثر المفاهيم مركزية عند كل من يسعون إلى استدعاء الإسلام لكي يلعب دوراً سياسياً حاكماً في لحظة ما- ينكشف عن جوهرية التأويل في بنائها، فإن اكتناه معناها ودلالتها داخل فضاء الفكر الإسلامي ينكشف عن جعل ما ليس من الدين ديناً. فإن الإصرار على إلصاق صفة "الإسلامي" بكل ممارسة إنسانية، إنما ينطوي على ضرورة أن يكون ما ينبغي النظر إليه على أنه من قبيل "المُباح"، موضوعاً لحكم ديني (وجوباً أو حظراً). فإن إطلاق الوصف بأن ممارسة سياسية بعينها، هي "إسلامية" لابد أن يؤول إلى إطلاق الوصف بلا إسلامية نقيضها؛ وبما يترتب على ذلك من أنها تكون موضوعاً لحكم بالوجوب (الشرعي)، في مقابل نقيضها الذي لابد أن يكون موضوعاً للحكم بالحظر (الشرعي). وإذ ينتهي الأمر- على هذا النحو- إلى تحويل المُباح إلى موضوع لأحكام الحظر والوجوب (الشرعيان)؛ فإنه لابد من الوعي بما يعنيه ذلك من تقليص دائرة المُباح الواسعة، في الإسلام، لحساب دائرة الإلزام الضيقة. ولقد كان ذلك ما راح يحذر منه "ابن حزم" بوصفه إدخالاً في الدين لما ليس منه. والحق أن الأمر يتجاوز مجرد ذلك إلى ما يبدو من أن الحكم بإسلامية أو لا

إسلامية الظواهر والممارسات السياسية يتغاير بين لحظة وأخرى، وبين فريق وآخر؛ وعلى النحو الذى جعل مفكراً- بحجم السيد رشيد رضا- يقرر:"إن أكثر علماء الدين فى الأستانة وفى مصر ومراكش يؤيد حكومة الأفراد الإستبدادية ويعد من أكبر معاونيها (وبما ينطوي عليه ذلك من الحكم بإسلامية هذا النوع من الحكومة من جانب هؤلاء العلماء)...، وأن أكثر طلاب حكم الشورى المقيِّد هم الذين عرفوا أوروبا والأوروبيين (وبما ينطوي عليه ذلك من الحكم بإسلامية هذا النوع المغاير من الحكومة من جانب هؤلاء العلماء)". وبالطبع فإن ذلك يعني أن حالة الوعي التي يكون عليها العلماء، وما يترتب عليها من موقف سياسي، تكون هي الأصل في قبولهم لظاهرة سياسية بعينها، أو عدم قبولهم لها. وغنيٌّ عن البيان أن حكمهم بقبول ظاهرةٍ بعينها، أو عدمه، هو مجرد فرع على تصورهم لها؛ حيث الحكم على الشيئ هو- كما يُقال- فرعٌ عن تصوره. وإذ يتحدد تصور أي ظاهرة بالسياق التأويلي الذي لا حضور لها خارجه (وجوداً وتفسيراً)، فإن ذلك يؤول إلى إن السياق التأويلي هو الذى يحدد إنتساب الظاهرة السياسية- أو عدمه- إلى الإسلام.

وإذا كان مفهوم الحاكمية القطبي هو إعادة إنتاج لفكرة شمول الإسلام في إطار ما يُقال إنه النظام الناصري الشمولي المغلق، فإن مفهوم "المرجعية" يمثل إعادة إنتاج لذات الفكرة في إطار ما بدا وكأنه النظام الأكثر انفتاحاً الذي يسعى المصريون لبنائه بعد ثورتهم على مبارك. وغنيٌّ عن البيان أنه ليس لذلك من معنى إلا أن المفهوم الذى يتم صوغه ليتحقق من خلاله استدعاء الديني للاشتغال في المجال السياسي، إنما يتحدد بطبيعة السياق العام الذى يتبلور داخله.

من الحاكمية إلى المرجعية الدينية للدولة المدنية:

يتمثل أهم ما تطرحه الجماعة فى سياق النقاش الراهن حول مستقبل مصر بعد سقوط مبارك، فيما يجري الترويج له من سعيها إلى بناء "دولة مدنية ذات مرجعية دينية"؛ وعلى النحو الذى يمكن معه التأكيد على أن مفهوم "المرجعية الدينية" للدولة يتميز بحضور بالغ المركزية فى مقاربة الجماعة لمستقبل الدولة المصرية. وضمن هذا الحضور المركزي الذى تقدم فيه الجماعة ترتيباً للعلاقة بين الديني والمدني على نحو يكون فيه الديني هو المرجع المحدد للمدني، فإنه يلزم التنويه بأن هذا الترتيب للعلاقة يقوم على نوعٍ من الإفتراض المضمر بأن الديني هو الإلهي الثابت، فى مقابل المدني الذى هو الإنساني المتغير؛ وعلى النحو الذى لابد معه أن يدور المدني المتغير حول الديني الثابت، أو حتى وراءه. فإذ "المرجع" هو ما يتم الرجوع إليه التماساً لمخرجٍ من خلاف، فإنه كان لابد من تصوره على نحو من الثبات الذى يسهل افتراضه فى الديني/الإلهي، بأكثر من المدني/الإنساني.

وإذا كان أحداً لا يجادل فى إفتراض أن "المدنى" هو الإنسانى المتغير، فإن الإفتراض القائل بأن "الديني" هو الثابت على النحو الذى يجعل منه مرجعاً، إنما يحتاج إلى نوع من التحديد والضبط. إذ الحق أن تأملاً- ولو أولياً- فى الدين- أى دين- يكشف عن إمكان التمييز فيه بين جانب عقيدي/تعبدي ينتظم علاقة الإنسان بربه (وهو ما يُقال أنه يختص بالشأن أو المجال الخاص)، وآخر تشريعي/تعاملي ينتظم علاقة الإنسان (فرداً وجماعةً) بغيره (وهو ما يُقال أنه- على عكس سابقه- يخص الشأن أو المجال العام). وضمن سياق هذا التمييز فإن الدين يقبل – وذلك بحسب الإسلام نفسه- أن يكون، فى جانبه

العقيدي/التعبدي، موضوعاً للإتفاق بين أهل الأديان جميعا؛ "قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله، ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولّوا فقولوا إشهدوا بأنا مسلمون"[91]، ولكنه- وبحسب الإسلام أيضاً- يقبل أن يكون, فى جانبه التشريعي/التعاملي موضوعاً للإختلاف والتباين؛ حيث "لكلٍ جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً"[92]. وإذن فإنه لا يمكن إفتراض الدين موضوعاً للثبات إلا فى أحد جانبيه (وأعني جانب العقيدة وليس الشريعة)، وليس أبداً على نحو مطلق؛ وهو ما يكاد أن يكون موضوعاً لإتفاق الكافة تقريباً، وعلى النحو الذى لا يختلف فيه القرطبي مع محمد عبده أو الشيخ شلتوت. إذ الحق أن الجانب التشريعي للدين لا يختلف فقط من دين إلى آخر، بل ويختلف ضمن نفس الدين من لحظة إلى أخرى، ومن بيئة إلى أخرى. والحق، أيضاً، أن حضور الإختلاف ضمن هذا الجانب من الدين, وضمن الوضع الإنساني على العموم يبلغ حداً من المركزية، يؤكده- من جهة- الإقرار الإلهي بهما، وعلى النحو الذى يستحيل معه إهمالهما أو رفعهما؛ وإلا فإن البناء المستقر للدين سوف ينهار تماماً، كما يؤكده- من جهة أخرى- ما تواضع عليه أهل الإختصاص من أن الإختلاف رحمة فى هذا المجال.

وإذ يستحيل رد هذا الإختلاف، فى الجانب التشريعى من الدين، إلا إلى إختلاف الوضع الإنساني؛ حيث "لا خلاف- حسب القرطبي- بين العقلاء على أن شرائع الأنبياء قُصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية،.....وأن العالِم بذلك (القصد) فإنما تتبدَّل خطاباته بحسب تبدُّل المصالح؛ كالطبيب المراعي أحوال العليل، فراعى (الله) ذلك فى خليقته بمشيئته وإرادته، لا إله إلا هو فخطابه يتبدَّل"[93]. وهكذا يعلق القرطبي تبدُّل الخطاب (الإلهي) على تبدُّل مصالح البشر الدينية والدنيوية (أو المدنية)؛ وعلى النحو الذى يكون معه "المدني" المتغير أو المتبدِّل هو "المرجع" المحدد لما يراه حاصلاً من التبدُّل فى الخطاب الإلهي إلى البشر. وبالطبع فإن ذلك يعني أن تحولات "الديني" الذى تريد منه جماعة الإخوان المسلمين أن يكون مرجعاً للدولة المدنية، يكاد- هو نفسه- إنما تجد مرجعيتها في التحولات الحاصلة في المجال الإنساني/المدني. وإذا كان القرطبي يجعل التبدُّل يطال الخطاب الإلهي إلى البشر على العموم، فإن حضور التبدُّل ضمن الجانب التشريعي من هذا الخطاب يكون أولى لا محالة؛ وأعنى من حيث يتعلق هذا الجانب بواقع البشر الذى يتغير ويتبدَّل، وليس بعقائدهم التى يلزم تصور أنها الأكثر ثباتاً ودواماً. ولعله يلزم التنويه، هنا، بما صار إليه القرطبي من أن عدم ربط التبدُّل الحاصل في الخطاب الإلهي، بالتبدُّل الجاري في مصالح البشر وواقعهم سوف يؤدي، لا محالة، إلى وصم الله "بالبداء" الذي يعني الجهل؛ وهو ما لا يمكن قبوله فى حق الله أبداً.

ولعل ما يعنيه منظرو الإخوان المسلمين بالدين كمرجع للدولة إنما ينصرف إلى هذا الجانب التشريعي من الدين الذى يتعلق بعلاقة الإنسان بغيره؛ وذلك بما هو الجانب الأكثر إتصالاً بجوهر الدولة التى هى- وبحسب النشأة- محض إطار لتنظيم العلاقة نفسها للإنسان (فرداً وجماعة) بغيره. وينبني ذلك على أنه لا يمكن تصوّر أن تتخذ الدولة مرجعيتها من الجانب الإعتقادي/ التعبدي الذي يخص علاقة الإنسان بربه؛ وذلك ابتداءً من خصوصية وفرادة تلك العلاقة على نحو لا يمكن معه أن تكون مرجعاً لما تنتظم به علاقات المجموع.

---

[91] - آل عمران: 64.
[92] - المائدة: 48
[93] - القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ج2 (سبق ذكره)، ص 303.

وإذ لا يبقى- والحال كذلك- إلا أن الجانب التشريعي/العملي من الدين- الذي ينتظم علاقة الإنسان بغيره- هو المقصود عند الحديث عن مرجعية دينية للدولة المدنية، وهو الجانب من الدين الذى يجد ما يؤسس لما فيه من الإختلاف والمغايرة- غير القابلين للإنكار أو الدحض- فى الوضع الإنسانى المدني، ***فإن ذلك يعنى- وللمفارقة- أن المدنى هو المرجع للديني***, وليس العكس. ومن حسن الحظ، أن دوران "الديني" حول "المدني" لم يغب عن ساحة التفكير الإسلامي؛ سواء في القديم أو الحديث. ولا يقف الأمر عند مجرد الاحتجاج بأنه يستحيل تفسير ضروب الاختلاف بين المدارس الفقهية، إلا من خلال تعليقه على الاختلافات الحاصلة بين أشكال الاجتماع الإنساني المدني؛ بل يتجاوزه إلى ما يقرره بعض الفقهاء صراحة من أن قواعد الاجتماع الإنساني هو أهم محددات الأحكام التي تختص بالعلاقات بين المكلفين. ومن هنا ما صار إليه الفقيه الحنبلي المعروف "نجم الدين الطوفي" من التمييز بين "العبادات" التي لا سبيل إلى معرفتها إلا من النصوص والإجماع[94]، وبين "المعاملات" التي لا سبيل إلى ضبطها إلا باعتبار المصالح؛ التي يصل الأمر بالرجل إلى حد القول بأن العقل يكون هو الأعلم من الشرع بها[95]. وبالطبع فإن ذلك يعني أن الرجل يجعل كل ما يخص المعاملات وحقوق المكلفين السياسية والشرعية (أو القانونية)، هو من قبيل "المدني" الذي لا مدخل للديني أو للشرع فيه.

نظرة الأستاذ الإمام محمد عبده إلى فكرة "المدنية":-

ولعل ذلك ما سيظهر، على نحو جليّ، عند رجل الإصلاح، وداعيته الكبير، الأستاذ الإمام محمد عبده؛ الذي يقرر بصراحة أن حال الاجتماع المدني الذي يكون عليه الناس أو الأمة هو- وليس الدين- المرجع للقوانين وأنظمة العقاب والجزاء. فإذ ينطلق الرجل من تصور أن "قوانين كل أمة تكون على نسبة درجتها في العرفان، وأنها تختلف باختلاف الأمم في الجهالة والعلم، وبحيث لا يجوز وضع قانون طائفة من الناس لطائفة أخرى، تباينها في درجة العرفان أو تزيد عليها فيه، لأنه لا يلائم حالة أفكارها، ولا ينطبق على عوائدها وأخلاقها، وإلا لاختل نظامها"[96]، فإنه يؤكد بذلك على صدور القانون- من دون أن يؤثر مصدره في ذلك- عن الحال التي تكون عليها الأمة، ودرجة ارتقائها في العلم والعرفان. ولعل ما يؤكد على وعي الإمام بأن حقيقة دوران القانون حول حال الأمة ورقيها في المدنية، لا تتأثر حتى في حال القول بأن مصدره السماء، يتبدى في تأكيده على أن أنظمة الزجر والعقاب تدور، بدورها، مع رقي الأمة في المدنية؛ وبمعنى أنه إذا كانت العقوبة

---

[94] - فإن هذا الجانب- على قول الإمام الطوفي الحنبلي- هو "حقٌ لله خاصٌ به، ولا يمكن معرفة حقه كمّاً وكيفاً، وزماناً ومكاناً، إلا إذا امتثل (الإنسان) ما رسمه له (الله)، وفعل ما يعلم أنه يرضيه....(ومن هنا ما قطع به الرجل من) التعويل على النصوص والإجماع في العبادات". أنظر: الإمام نجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح (الدار المصرية اللبنانية) القاهرة، ط 1، 1993، ص 40، 47.

[95] - فإن هذه من "حقوق المكلفين (الناس)، وأحكامها سياسيةً وشرعيةً وُضِعَت لمصالحهم، وكانت هي المُعتبرة، وعلى تحصيلها المُعول، ولا يُقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم، فلتؤخذ من أدلته". أنظر: المصدر السابق، ص 47. وهكذا يبلغ الطوفي حد التأكيد الصريح على أن رعاية المصالح هي أهم ما ينبغي اعتباره فيما يختص بالعلاقات بين المكلفين من الناس، وأنه ليس لأحدٍ أن يدعي أن الشرع هو الأعلم بهذه المصالح، وأنه يلزم أخذها من أدلته. والحق أن القاضي عبد الجبار المعتزلي سوف يصل إلى حد أن التفكير بالمصلحة لا يقف عند مجرد "حقوق الناس ومعاملاتهم"؛ بل "إن الله (نفسه) يُتعبَد بالمصالح"؛ وبما يعنيه ذلك من أن مصالح الناس لا تقف عند مجرد تقرير "الحقوق والمعاملات" فحسب، بل تتجاوز إلى تقرير العبادات كذلك.

[96] - رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج 2 (دار الفضيلة) القاهرة، ط 2، 2006، ص 158.

البدنية تناسب حالة انحطاط المدنية، فإن الترقي في المدنية سوف يفرض نوعاً مختلفاً من العقوبة. فإن هناك "أمة فطرت أفرادها على الغلظة ومجافاة الرقة، وكانت بواطنهم منطوية على الخسة والسفالة، فهؤلاء لا يردعهم عن غيهم، ولا يصدهم عن موارد بهتانهم، إلا القوانين الصارمة المؤسسة على الجزاءات الشديدة، فمن الخطأ البيّن أن يُعامل مذنبهم بالسجن إذا كانت نفسه تستخف ما هو أشد منه عقاباً". وهكذا تتناسب صرامة العقوبة وغلظتها مع حال الانحطاط في المدنية. حين يدرك المرء أن هذه الحال من الغلظة والانحطاط في المدنية كانت- حسب ابن خلدون- هي حال العرب قبل الإسلام[97]، فإنه يستطيع أن يقدِّر أن هذه الحال هي التي تقف وراء نظام العقوبة الصارم الذي وضعه الإسلام؛ ومع ملاحظة أن الرقي في المدنية لابد أن يدفع باتجاه نظامٍ أقل صرامة في العقاب. فإن هناك "من الناس من ينفع فيهم الزجر الخفيف، ويردعهم الوعيد بالجزاء الهيّن، إذا كانت طباعهم سهلة الانقياد، ونفوسهم شريفة، وحواسهم سريعة التأثر، فهؤلاء لا يُسَن لهم من القوانين إلا ما كان منطبقاً على أحوالهم، فلا يُكلفون بالقوانين الصارمة لأنها تضر بهم، شأن من يتجاوز في استعمال الدواء الحد المخصوص".[98]

وهكذا فإن الأصل القرآني للحدود أو نظام العقوبة، لم يمنع الأستاذ الإمام من ربطها بحالٍ معين في الاجتماع المدني؛ وإلى حد ما يمكن قوله من أنها تجد مرجعيتها ونظام معقوليتها في أحوال الاجتماع. وإذن فإنه لم يتعامل معها بما هي نظامٌ ثابت ومطلق يقوم فوق أحوال الاجتماع الإنساني، ولا ترتبط صلاحيته بزمانٍ بعينه. وبذلك يكون الأستاذ الأمام قد حسم- قبل ما يزيد على القرن- معضلة العلاقة بين الديني والمدني؛ على النحو الذي بدا معه أن النظام القانوني الجزائي إنما يجدان- ولو كانا حتى من أصلٍ ديني- مرجعيتهما التفسيرية في "المدني" وليس العكس؛ وبما يكشف عن أطروحة أكثر رقياً من تلك التي يطرحها دعاة الإسلام السياسي الآن. فأولئك الأخيرين لا يعرفون إلا منظومة (قانونية وجزائية) ترتبط- على قول الإمام- بحالٍ بعينه في الاجتماع، ويريدون فرضها على حالٍ مغاير للحال الذي نشأت فيه؛ متجاهلين ما قاله الأستاذ الإمام من أن وضع قانون طائفة بعينها لطائفة أخرى مباينة لها سوف "يقلب ما يكون دواءً للأولى إلى داءٍ للأخرى"، ويعني من حيث سيؤدي ذلك إلى اختلال نظام الاجتماع. وهكذا فإن العبرة، عند الأستاذ الإمام، هي بما يؤدي إلى صلاح الاجتماع البشري؛ وبما يعنيه ذلك من نزع الإطلاق والقداسة عن قواعد الضبط السياسي والاجتماعي.

وبالطبع فإنه حين يظل أحداً يتحدث، بعد ذلك، عن "الديني" كمرجع "للمدني"، فإنه لا يفعل إلا أن يفرض هالات الإطلاق والقداسة على ما يريد تشغيله من قواعد الضبط السياسي والاجتماعي التي يسعى إلى امتلاك المجال العام، والسيطرة عليه، من خلالها. أو أنه يقوم بإخفاء رؤيته؛ التي هي "مدنية" بطبيعتها وراء ما يقول إنها مرجعية "الديني" ليضفي عليها حصانة تسمو بها فوق منطق الفهم والمساءلة؛ وهو المنطق الذي اشتغل به- وعلى مدى عقود- النظام الذي تسعى مصر إلى تجاوزه والإنفلات من

---

[97] - حيث يصف ابن خلدون العرب بأنهم "لخلق التوحش الذي فيهم (هم) أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة؛ فقلما تجتمع أهواؤهم". أنظر: ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج 2 (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، ط 2، 2006، ص 510.

[98] - رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام (سبق ذكره) ص 159.

أحابيله. ولعل ذلك يعني- وبلا أي مواربة- أن مفهوم "المرجعية" لا يشير- في هذا السياق- إلى معنى "الإطار التفسيري"، بقدر ما يقترب من دلالة مفهوم "الحاكمية"- الذي صكه "سيد قطب" كأحد الآباء المؤسسين لجماعة الإخوان المسلمين- بكل ما ينطوي عليه هذا المفهوم من دلالات سلطوية قمعية. ***ويرتبط ذلك بأن ما يُقال إنها "المرجعية" هي أدنى ما تكون إلى المنظومة الجاهزة المغلقة؛ التي تشتمل على جملة قواعد للضبط السياسي والاجتماعي، التي يُراد فرضها على الواقع الراهن لقدرتها على تيسير الهيمنة عليه بسبب ما جرى من استقرار النظر إليها على أنها من الدين.*** وإذن فإن المرجعية ليست إطاراً مفتوحاً يتحرك مع جوهر التحولات الحاصلة في الواقع؛ وعلى النحو الذي يجعلها قادرة على استيعاب تعقيداته. ومن هنا ما لابد من التأكيد عليه من أن مفهوم "المرجعية"، يمثل تواصلاً مع مفهوم "الحاكمية" القطبي؛ بكل ما ينطوي عليه من تكريس منهج الإذعان والتلقي ذي الطبيعة السلطوية الصارمة.

ولعل ذلك مما يسمح للمرء أن يستنتج، في الختام، أن قبول ورثة الأستاذ "البنا" لفكرة الحزب كآداة لممارسة السياسة، لا يعنى أنهم قد توقفوا عن ممارسة السياسة بالمفاهيم التي يتخفى مضمونها السياسي والاجتماعي وراء قناع الدين، بل يعني فقط أنها سوف تتحقق من تحت رداء الحزب السياسي الذي جرى استدعاءه- كمفهوم حديث تبلور في فضاءٍ من الممارسة التي تحقق فيها ضبط العلائق بين الديني والسياسي- ليخايل بتبني الإخوان لممارسة سياسية متحررة من توظيف الدين، كقناعٍ، فيها. ولكن الأمر لا يتجاوز فعلياً حدود أن "الحزب"- المُفترض فيه ممارسة السياسة بحسب قواعد العقل- سوف يجعل من "الجماعة" ذراعه الديني الذى سيكون مطلوباً منه أن يقوم على حشد وتجييش الأتباع؛ وهي الممارسة التي تبرع فيها الجماعة لما تمتلك من تاريخٍ لا تشتغل داخله إلا قيم الطاعة والإذعان المعادية لإعمال العقل. ويعني ذلك أنهم ينخرطون في إطار تاريخ من الممارسة التي حققت لها الأشعرية السيادة، والتي يحضر فيها العقل كمجرد قناعٍ يُراد التغطية به على الاشتغال المهيمن لكل ما يتناقض مع نظامه. وإذ يكاد الحزب- والحال كذلك- أن لا يجاوز كونه محض قناعٍ حديث يتخفى وراءه ذات المضمون القديم؛ فإن ذلك يعني أن قيامه لم يؤثر على نظام الجماعة وطرائق اشتغالها. ويتجلى ذلك في أنه إذا كانت "الدعوية"- بما تعنيه من تحفيز الجانب العاطفي الانفعالي في الإنسان- هي آلية اشتغال الجماعات الدينية، فإن "الإقناع"- بما يعنيه من تحفيز الجانب العقلي في الإنسان- هو الآلية الغالبة على اشتغال الأحزاب الحديثة؛ فإنه يبدو- ولسوء الحظ- أن المراقب يلمح أن الحزب القائم على خدمة الجماعة، إنما يعوِّل في اشتغاله على الجانب "الدعوي" العاطفي، وليس "الإقناعي" العقلي؛ وأعني من حيث تظل الرطانة الدينية هي الغالبة على صياغة الخطاب الذي يتوجه به إلى الجمهور.

وللغرابة، فإن ذلك يؤول إلى أن الجماعة تشتغل، وعلى نحو أساسي، بحسب إستراتيجية التخفي وراء الأقنعة؛ حيث يحضر "العقل"، من جهة، كقناع تغطي به الجماعة على اشتغال اللا-عقل، وحيث يحضر الرأسمال الديني، من جهة أخرى، كقناع تغطي به على سعيها إلى تثبيت هيمنتها السياسية. وبالطبع فإن ذلك يعني أن الالتباس الذي يسكن خطاب الجماعة منذ صياغته الأولى مع الأب المؤسس "حسن البنا"، يتفاقم بقوة مع ورثته اللاحقين.

المحتويات

1- القرآن والصراع على المعنى
2- نصر أبوزيد من أيديولوجيا التسلط إلى إبستمولوجيا التحرير
3- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين القرآن والمنظومة الكلامية
4- عدم ولاية غير المسلمين القرآن والقراءة
5- الشريعة بين التاريخ والقرآن
6- إلتباسات في ظاهرة الإسلام السياسي(الإخوان نموذجا)